

De Heidegger al postestructuralismo

Panorama de la ontología y antropología contemporáneas

Juan Manuel Aragüés Estragués
y Jesús Ezquerra Gómez (coords.)





Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza

TABLA DE CONTENIDOS

DE HEIDEGGER AL POSTESTRUCTURALISMO:
PANORAMA DE LA ONTOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEAS

Juan Manuel Aragüés Estragués
y Jesús Ezquerra Gómez
(coords.)

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

De HEIDEGGER al postestructuralismo : panorama de la ontología y la antropología contemporánea / Juan Manuel Aragüés Estragués y Jesús Ezquerra Gómez (coords.). — Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014
153 p. ; 23 cm. — (Textos docentes ; 233)
ISBN 978-84-16028-74-0

1. Ontología. 2. Antropología cultural y social
ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, Juan Manuel
EZQUERRA GÓMEZ, Jesús

111.1«19»
316.7«19»

1.ª edición, 2014

Ayudante de maquetación de los textos: Fernando Paz Tabales

Colección de Textos Docentes, n.º 233

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12, 50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

une Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 549-2014

Prólogo

Empecemos por una constatación: ha finalizado la era de los egosaurios. Tras dominar la tierra filosófica durante cuatro siglos, finalmente se han extinguido. Han muerto del mismo mal que los dioses de las religiones monoteístas: de soledad. El que lo es todo no es finalmente nada. Lo *ab-solutus,* es decir, lo ab-suelto, lo que se halla desligado de todo, está, finalmente, desligado de sí mismo.

Tras la muerte de dios hemos caído en la cuenta de que no somos *egos*. El *ego* –la última epifanía del dios monoteísta– es, como dirá Sartre, *trascendente*. No somos *egos,* pero sí *conciencias*. La conciencia es siempre conciencia *de algo*. La conciencia sale *afuera,* al mundo y se agota en ese afuera. Es solo su *reflejar* lo otro de sí; es decir, es un *espejo*. «Un pedazo pequeño de espejo es siempre todo el espejo», escribe Clarice Lispector. Lo mismo pasa con la conciencia: una conciencia cualquiera es cualquier conciencia. Pero ser *cualquiera* es dejar de ser yo. El espejo nos priva de toda interioridad. Como escribe Octavio Paz, «el espejo que soy me deshabita». Me deshabita incluso *de mí mismo*. «No soy más que… este pensamiento incoloro que te piensa», dice Inès en el drama sartriano *Huis clos*. ¿Qué somos sino los espejos del infierno sin espejos imaginado por Sartre?

El descubrimiento de que somos solo espejo ha tenido consecuencias: en primer lugar, el desplome de esa *ciudadela interior* –el sujeto– que ha ido edificándose laboriosamente desde el helenismo y cuya clave de bóveda es el *cogito* cartesiano. Hoy sabemos que el interior de tal ciudadela, si es que existe, está vacío. La segunda consecuencia es la desaparición de esa ilusión llamada «hombre». Ya Spinoza había adivinado que no somos más que un ente entre los entes. El hombre –escribe– no es un imperio dentro de otro imperio. La ciudadela se resquebraja: se hace mundo. Rimbaud dará el golpe definitivo en sus cartas a Izambard y Demeny: «je est un autre». Lo demás es la historia de una ruina. Sartre escribirá el epitafio: Todo está *afuera,* todo, hasta nosotros mismos. Cualquiera que haga antropología hoy tendrá que partir, pues, de una ruina. No hay hombre. El hombre, como mucho, es –como escribió el pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila– «un animal que imagina que es un hombre».

Los trabajos reunidos en este volumen levantan acta –cada uno a su manera y atendiendo a pensadores diversos– de aquel desplome y de esta desaparición.

«Sujeto» y «hombre» son nombres ambos que mientan a un dios que ha muerto. Más aún: un dios que no ha sido sino su propia muerte.

J. M. Aragüés Estragués
J. Ezquerra Gómez

ONTOLOGÍA

El primer Heidegger: entre la nada y las voces de la sangre

Jesús Ezquerra Gómez
(Universidad de Zaragoza)

Los grandes pensadores son encrucijadas. A ellos confluyen caminos que encuentran en ellos un punto de inflexión decisivo, pero también parten de ellos vías que toman direcciones diferentes y aún opuestas. En el bosque heideggeriano nosotros seguiremos dos senderos que nacen de *Sein und Zeit*. Uno de ellos conduce a la libertad de la nada; el otro a la cárcel del cuerpo, al mandato ineludible de las voces de la sangre.

1. *Dasein*

En su libro de 1927 Heidegger introduce en la escena filosófica el concepto de «Dasein». Con él apeará al filosofema «sujeto» del centro de la reflexión filosófica situándose en un terreno más originario y fundamental: el del ser. La fenomenología de Husserl es la que permite a Heidegger trascender el sujeto trascendental kantiano, aunque sin renunciar a la posibilidad de una *arquitectónica* (aunque esta vez ya no de la *razón* sino de la *existencia*). La analítica existencial heideggeriana *desubjetiva,* por así decir, el ser del ente pero, como escribe Jürgen Habermas, dentro de una arquitectónica determinada por la filosofía trascendental.[1] Heidegger sería algo así como un Kant *destranscendentalizado,* un Kant sin Kant. Debemos, por lo tanto, para hacer una lectura adecuada de *Sein und Zeit,* evitar entender «Dasein» como algo equivalente a «hombre» o a «sujeto»; al menos en el sentido que tales filosofemas han tenido en la modernidad.

---

1 Habermas, 1989: 33. Sobre la reformulación fenomenológica de la filosofía trascendental operada en la filosofía de Heidegger, véase el importante ensayo de Karl-Otto Apel «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía transcendental» (Apel, 1993: 11-47).

El vocablo «Dasein» tiene difícil traducción al español. Si se opta por una versión literal (paráfrasis más bien) como la de José Gaos –*ser ahí*– se pierde el sentido hasta cierto punto banal que tiene en alemán. Por ejemplo, sería chocante que alguien tradujera a Rilke así: «¿Quién si yo gritara me oiría desde los órdenes angélicos? Y suponiendo que uno de ellos me tomara súbitamente en su corazón perecería por su más fuerte *ser ahí*». Sin embargo, si se vertiera «Dasein» como «existir» (como suele hacerse en contextos no filosóficos), se traicionaría en cierta medida el sentido que el término tiene en *Sein und Zeit,* ya que la *Existenz* no puede ser asimilable al *Dasein* por ser, como veremos, el *definiens* de este. Algunos, siguiendo a Ortega, han sugerido el verbo «estar» como un posible candidato para sustituir al término heideggeriano pero esta opción se vuelve inviable si se consideran todos los contextos en los que aparece la palabra «Dasein» en la obra de Heidegger, ya que el filósofo saca partido en muchos momentos del carácter compuesto del vocablo alemán. Si se asumiera «estar» como traducción de «Dasein», ¿cómo traducir fórmulas como estas: «Das Dasein ist existierend sein Da» o «Das Da-sein hat sein Da zu sein»?

El *Dasein,* como hemos sugerido más arriba, no es el *hombre* de una antropología filosófica ni el *sujeto* de una filosofía idealista. ¿Qué es entonces? El *Dasein* es un *ente*. Pero no uno más entre otros, sino uno muy peculiar: aquel *que se hace problema o cuestión de sí mismo*. No solo eso: este hacerse cuestión de sí es justamente lo que constituye su *ser*. La pregunta: «¿qué *soy*?» es lo que caracteriza justamente al *ser* de tal ente. Dicho de otro modo: El *ser* de ese *ente* es *descubierto (erschlossen)*[2] precisamente en el preguntarse acerca de lo que él *es;* en hacer problema de su propio ser.[3] Qué sea ese ente no está *dado* de antemano, no es algo que comparezca sin más con la aparición de tal ente. Su ser es descubierto al cuestionarse su propio ser.

> El *Dasein* –escribe Heidegger– se comprende en su ser. A este ente le es propio el que con, y a través de, su ser este le es abierto o descubierto *[erschlossen]* él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del Dasein*. El señalamiento óntico del *Dasein* reside en que este *es* ontológico.[4]

El que el *Dasein* sea un *ente ontológico* quiere decir que es un ente cuya *entidad* se hace patente –es *descubierta*– en y como referida al *ser* (a su ser) o,

2 Sobre el sentido de la *Erschlossenheit* y sus correlativas *Verschlossenheit* y *Entschlossenheit* en *Sein und Zeit,* véase Bespaloff, 2009: 41-44.
3 Heidegger, 1986: 41 ss.
4 Heidegger, 1986: 12.

por utilizar una expresión de Heidegger, en el hecho de tener una «relación de ser» *(seinsverhältnis)*.[5] Por consiguiente, su ser no es algo *previo* sino *derivado*. ¿Derivado de qué? Derivado justamente del hecho de que ese ente es (existe) ya antes de ser esto o aquello. «Antes», es decir: su ser se halla, de entrada, hurtado, vedado *(verschlosst)* a tal ente. De ahí el hacerse cuestión de sí. Precisamente en este su ser «Antes» (su existir) se juega su ser. De aquí la definición del *Dasein* que reiteradamente ofrece Heidegger en *Sein und Zeit: el ente en cuyo ser se juega su ser* («Das Dasein ist ein Seiendes dass in seinem Sein um dieses Sein selbst geht»).[6]

¿Qué quiere decir jugarse uno su ser en su ser? Heidegger –y aquí se halla la clave hermenéutica de esta definición– está usando el vocablo «ser» en dos sentidos radicalmente distintos. El primer «ser» –aquel en el cual el *Dasein* se juega su ser– es la *existencia (Existenz)*. El otro «ser» –aquel que se juega en su existir– es la *esencia (Wesen)*. No es lo mismo, en efecto, *ser* algo que el que ese algo *sea*. La respuesta a la pregunta «¿qué es?» referida a algo (pregunta que se puede remontar al *tí esti* aristotélico) es la *quidditas* (de *quid,* qué) de ese algo, es decir, su *esencia*. La afirmación «que es» (el *hóti esti* aristotélico), es, por el contrario, la respuesta a la pregunta por la *existencia* de algo: ¿es?, es decir, ¿existe?[7] La serie de notas que determinan qué sea una cosa es, según la tradición filosófica que culmina en Kant, la *realitas* de esa cosa. El hecho de ser efectivamente, de *estar ahí* es, por el contrario, su *existentia*. Confundir ambas categorías –la *Realität* o realidad, categoría de la *cualidad,* y el *Dasein* o existencia, categoría de la *modalidad*– es el error en el que incurre, según Kant, el *argumento ontológico*. Cien euros *posibles* no tienen nada que no tengan cien euros *existentes* en lo tocante a la *realidad,* pero en lo tocante a las propias finanzas (es decir, a la presencia efectiva del dinero en mi bolsillo) obviamente no son lo mismo. Del mismo modo, el que Dios sea por definición el *ens realissimum,* el ser más *real,* no dice absolutamente nada acerca de su *existencia*. Justamente en Heidegger asistimos a una suerte de inversión del argumento ontológico: si este consistía en la inferencia de la existencia a partir de una

---

5 Heidegger, 1986: 12.

6 Heidegger, 1986: 12, 41-42. José Gaos traduce: el ente en cuyo ser le va su ser.

7 Tanto el *tí esti* como el *hóti esti* constituyen los dos principios *(archaí)* desde los cuales se despliega apodícticamente toda *epistéme* en Aristóteles. Los principios pueden ser, según el Estagirita, definiciones *(horismoí),* es decir, tesis que revelan «lo que algo es», la esencia de una cosa, o bien supuestos *(hypothéseis),* es decir, enunciados que dicen si algo es o no es, afirmando, por lo tanto, la existencia o inexistencia de una cosa. Véase sobre esta distinción *An. post.* I, 2, 72a 18-24. Véase Berti, 1989.

esencia infinita,[8] Heidegger considera que la esencia del *Dasein* es algo que ha de derivarse de su existencia. En efecto, *qué sea yo* depende sustancialmente de *que yo sea*.

Si en la definición heideggeriana del *Dasein* usamos los términos «esencia» y «existencia» en vez del vocablo «ser», obtendremos un texto más clarificador: El *Dasein* es el ente en cuya *existencia* se juega su *esencia*. Nos autorizan a entender así la definición heideggeriana textos de *Sein und Zeit* como este: «el qué-es *[Wassein]* (essentia) de este ente [es decir, el *Dasein*] tiene… que ser concebido desde su ser (existentia)»,[9] o este: «la esencia de este ente [es decir, el *Dasein*] es su existencia».[10] Como vemos, Heidegger asimila claramente el primer «ser» de la definición de *Dasein* con la *existencia* y el segundo con la *esencia*.

Lo que nos está diciendo Heidegger es que la *esencia* de ese ente que denomina «Dasein» es algo que se juega, que se dirime, en su *existir*. *Qué sea* no es algo que vaya de suyo, que comparezca inmediatamente con ese ente, sino que eso es algo que le toca decidir a este en el trance mismo de ser, de existir.

Si la esencia del *Dasein* se juega en su existir, es imperativo preguntarse ahora ¿qué es existir? Existir viene de *ex-sistere*, es decir, *estar afuera*. Ese afuera es el mundo. Por lo tanto, existir es ser-en-el-mundo *(In-der-Welt-sein)*. El ahí *(da)* del ser-ahí *(Dasein)* es el mundo. No se trata de que al *Dasein* le acontezca o le suceda el estar en el mundo, como si pudiera no acontecerle tal cosa. «Ser-en-el-mundo» no es una mera peripecia, algo que le ocurra al *Dasein,* sino que ser-en-el-mundo es lo *constitutivo* del *Dasein. Ser-ahí* es, estrictamente hablando, equivalente a *ser-en-el-mundo*. El *Dasein,* por el hecho se ser tal, está ya ahí, afuera, *en el mundo*. La expresión «hermenéutica de la facticidad», con la que a menudo se ha definido la analítica existencial heideggeriana, alude al hecho de que toda posible interpretación de sí mismo y del mundo que pueda llevar a cabo el *Dasein* tiene lugar siempre, de un modo insoslayable, desde una situación fáctica originaria, es decir, desde un estar ya ahí, en el mundo.

---

8 Ejemplo conspicuo de tal inferencia es la primera definición del libro primero de la *Ethica* de Spinoza: «per causam sui intelligo id, cujus essentie involvit existentiam, sive cujus natura non potest concipi nisi existens», es decir, por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente.

9 Heidegger, 1986: 42.

10 Heidegger, 1986: 298.

2. *Geworfenheit*

A este estar ya, de entrada, ahí, en el mundo, lo llama Heidegger «Geworfenheit». *Geworfenheit* es la condición de lo que es lanzado o arrojado (lanzar, arrojar, se dice en alemán *werfen*). José Gaos traduce «Geworfenheit» por «estado-de-yecto». Para Heidegger estamos ya, de entrada, arrojados, *eyectados,* en el mundo. Esta idea de que el hombre ha sido lanzado al mundo a su suerte tiene un claro antecedente, a mi juicio, en el Marqués de Sade.

Pío VI, el Papa Braschi, dice a Juliette, en la cuarta parte de la *Histoire de Juliette,* que la naturaleza no ha formado nada *expresamente* sobre la tierra. Los seres que pueblan el universo son el resultado de un *élancement,* un lanzamiento. «Una vez lanzado –dice el Papa a Juliette– el hombre deja de estar unido a la naturaleza; una vez que la naturaleza lo ha lanzado, no tiene ya ningún poder sobre el hombre».[11] La naturaleza, según Pío VI, es indiferente a sus hijos, no asigna ningún sentido a los seres que ha «lanzado». Su cometido se agota en el hecho de arrojarlos a la existencia como consecuencia del estricto e inevitable cumplimiento de sus leyes. La condición humana es la de haber sido «lanzado» y estar, por ello, desligado radicalmente de la naturaleza. Lo único que le es otorgado al hombre por esa desatenta madre es el hecho de estar aquí. En Heidegger ni siquiera hay una madre generadora, una *natura naturans,* aunque esta –como la de Sade– sea indiferente a sus engendros. Lo único que hay es el aquí y ahora. El desamparo sin paliativos, el horizonte sin referencias, el simple, radical y absoluto hecho de *ser*.

Es muy sugerente la traducción que Emmanuel Lévinas propone de *Geworfenheit:* «Heidegger fija por ese término de *Geworfenheit* ese hecho de estar arrojado y debatirse en medio de sus posibilidades y de estar abandonado allí. Nosotros lo traduciremos por la palabra derelicción».[12] El vocablo «derelicción» (en francés *déreliction*) no es un término neutro, inocente. Tiene, por el contrario, una potente carga teológica. «Derelicción» deriva del latín «derelinquo», que es el verbo usado por San Jerónimo para traducir el «eis ti enkatélipés me»*;* de Mt. 27, 46 y Mc. 15, 34: «ut quid dereliquisti me?». Se trata de las palabras que pronuncia, dirigiéndose a su Padre, el Cristo crucificado justo antes de morir: «¿por qué me has abandonado?» El verbo griego «enkataleípo» deriva de la raíz «lip», que significa dejar, abandonar. De esa raíz deriva, a su vez, la raíz latina «liq-» de donde deriva el verbo «relinquo» y el substantivo

11 Sade, 1998: 871.
12 Lévinas, 1988: 68.

«reliquum». Cristo en la cruz es la *reliquia,* es decir, lo que Dios ha dejado aquí, en el mundo, abandonado, desamparado, a su suerte.

Este Cristo abandonado por Dios, que *queda* aquí tras el paso de Dios –su *reliquia–* nos enfrenta al núcleo central del cristianismo: el de la *encarnación* de Dios. Lo que resta de Dios tras la partida de Dios es la *carne,* el cuerpo devastado de Jesús.

Jacques Le Goff y Nicolas Truong han señalado la ambivalencia del cristianismo en relación al cuerpo:

> De un lado –escriben– el cristianismo no cesa de reprimirlo. «El cuerpo es el abominable vestido del alma», dice el papa Gregorio Magno. Del otro, se glorifica, en particular a través del cuerpo sufriente de Cristo, sacralizado en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. «El cuerpo es el tabernáculo del Espíritu Santo», dice Pablo. La humanidad cristiana descansa tanto en el pecado original... como en la encarnación.[13]

En su límite, la primera actitud, la que considera al cuerpo una prisión de la que hay que escapar, desemboca en el *gnosticismo*. El cristo gnóstico es un *eón,* es decir, una entidad espiritual que se libera definitivamente de su envoltura carnal con la resurrección.[14] La segunda actitud, la que considera la encarnación de Dios como el misterio central del cristianismo, desemboca en el *ateísmo*. En efecto, el Cristo *muerto* es el mayor argumento contra la existencia de Dios. Cuando el príncipe Mishkin –el *idiota–* contempla una copia del *Cristo muerto* de Hans Holbein en casa de Rogochin, exclama: «¡Este cuadro!... ¡Este cuadro! ¡Ese cuadro puede hacerle perder la fe a más de una persona!».[15]



Hans Holbein, *Cristo muerto*

13 Le Goff y Truong, 2005: 33.

14 Véase Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* I, 2 (Monserrat Torrents, 1990: 102 ss.). Sobre la concepción gnóstica del cuerpo, véase M. A. Williams, «Imagen divina – prisión de la carne: Percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo» (Feher, 1990: 129-149).

15 Dostoyevski, 1946: 1923.

Mishkin –como cualquiera que contemple con honestidad el cuadro– no ve nada en esa imagen casi forense que señale la trascendencia. Como ha escrito Julia Kristeva, los rasgos de este Cristo «son los de un hombre realmente muerto… y sin promesa de la Resurrección».[16] El rostro desencajado, el cuerpo torturado, rígido, mostrando los primeros síntomas de descomposición, la horizontalidad… En ninguna parte queda sugerida la esperanza en un más allá.

La otra gran representación renacentista del Cristo muerto, la de Andrea Mantegna, sitúa al espectador a los pies de la figura yacente. Retratando el cadáver en escorzo muestra de este modo la misma perspectiva que tendríamos de un Cristo ascendiendo a los cielos. La composición *vertical* de Mantegna señala inequívocamente a la trascendencia. La *horizontal* de Holbein –una horizontalidad acentuada por las proporciones de la tela, que sugieren las de un nicho– la niega. Los ejes de uno y otro cuadro componen una cruz.



Mantegna, *Cristo muerto*

16 Kristeva, 1990: 249.

El concepto de *Geworfenheit* en Heidegger ¿no podría ser la expresión de un *cristianismo ateo,* es decir, de un cristianismo de la *muerte sin resurrección* de Dios?

3. ¿Libre o encadenado?

El *Dasein* no es solo *Geworfenheit* sino *Entwurf;* no solo *estado-de-yecto* sino *pro-yecto* desde su *ahí*. El *Dasein* no es, de entrada, *nada*. No es nada por ser mera *posibilidad* de ser algo (uno sólo tiene la posibilidad de ser algo en la medida en que *no es* ese algo). El *Dasein* no es *algo* si por tal se entiende poseer una naturaleza, una *esencia*. Esta se dirime, como hemos visto, en su *existir,* se la juega en él. De este modo, la definición heideggeriana de *Dasein* (el ente en cuyo ser se juega su ser) podría reformularse así: es la *posibilidad* de ser esto o aquello a partir de su *ahí*. Desde su *ahí* (su *Da*) al *Dasein* se le abren una serie de posibilidades de ser (y, al mismo tiempo, se le cierran otras). Entre esas posibilidades el *Dasein* ha de elegir su camino. Esa elección es su *Entwurf,* su proyecto. Proyecto que puede consistir incluso en la *negación* del propio *Dasein* o, como veremos en el caso del Heidegger nazi, en la renuncia al proyecto.

Esto nos sitúa justamente ante el problema de la relación entre la ontología de Heidegger y la opción política que siguió el filósofo en los años treinta. Para dilucidar tal relación acudiremos al ensayo de Emmanuel Lèvinas, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», artículo publicado en la revista *Esprit* en 1934. De la relevancia de este texto dan testimonio las contundentes palabras de Giorgio Agamben: «el ensayo de Lèvinas sobre la *Filosofía del hitlerismo* es quizás el único intento logrado de la filosofía del siglo XX por arreglar cuentas con el acontecimiento político decisivo del siglo: el nazismo».[17] En el ensayo de Lèvinas no se nombra en ningún momento a Heidegger, sin embargo, en una *prefatory note* añadida por su autor a la reedición del artículo en el número de otoño de 1990 de la revista americana *Critical Inquiry* (vol. 17, nº 1, pp. 63-71) se hace una referencia muy significativa a Heidegger:

> El artículo –escribe Lèvinas– procede de una convicción de que la fuente de la barbarie sanguinaria del nacional-socialismo no está en alguna anomalía contingente del razonamiento humano, ni en algún malentendido ideológico accidental. Hay en este artículo la convicción de que esta fuente radica en una posibilidad esencial del *Mal elemental* [...] Posibilidad que se inscribe en la

17 Agamben, 2008: 333.

> ontología del Ser, que se cuida de ser –del ser *«dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht»,* según la expresión heideggeriana.[18]

Por lo tanto, según el texto de Lèvinas, en la ontología del primer Heidegger se inscribe la posibilidad del Mal elemental, es decir, del nazismo. ¿En qué sentido?

Lèvinas contrapone en este artículo dos concepciones del hombre. La primera, de origen judeo-cristiano, entiende que lo sustancial del hombre es la libertad. Libertad frente al mundo y, por lo tanto, frente al propio cuerpo (que no es sino la parte del mundo más cercana a nosotros y que, por lo tanto, más fácilmente podemos controlar). Según esta concepción, el hombre podría decir lo que Kleist exclamó ante la tumba de su amada: «no soy de aquí». Su reino no es de este mundo. Podríamos decir que el hombre *no* es lo que es. Ese «no» es su libertad. La naturaleza humana consiste en no tener naturaleza propia. El hombre no está atado a nada, ni siquiera a sí mismo. Todo él es apertura, expectativa, indeterminación, *negatividad*. Lo genuinamente humano es cortar amarras y partir. El concepto judeo-cristiano de «redención» muestra de un modo conspicuo esta posibilidad de hacer borrón y cuenta nueva de nuestra vida. No somos lo que hemos sido sino lo que *podemos* ser. Nuestra historia está siempre por reescribir.

La otra concepción que considera Lèvinas (aquella en la que se instaló el nazismo) entiende, por el contrario, que el hombre es el *encadenamiento* a su situación y, en particular, a su cuerpo. El paisaje al que el ser humano está *clavado (rivé)* constituye el fondo mismo de su ser. «Lo biológico –escribe Lèvinas– con todo lo que comporta de fatalidad deviene el corazón de la vida espiritual».[19] La esencia del hombre ya no está en la libertad sino en una especie de ligazón con el cuerpo, con «las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado».[20] El hombre no elige sus ideas, está ya previamente vinculado con algunas de ellas en virtud de su nacimiento, de su linaje. Piensa como todos los que son de su sangre, por correr esa sangre por sus venas. Castellio estaba equivocado cuando afirmaba, a propósito de la ejecución de Miguel Servet a manos de Calvino, que «matar a un hombre no es defender una doctrina, es matar a un hombre».[21] En realidad, según esta concepción, sucede exactamente lo contrario: eliminar una idea implica eliminar al hombre que la tiene, puesto que esa idea la tiene ese hombre por ser quien es, es decir, por tener ese cuerpo, esa sangre. Sino fuera quien es no tendría tal idea. Invirtiendo la

---

18 Lèvinas, 1997: 25.
19 Lèvinas, 1997: 18-19.
20 Lèvinas, 1997: 19.
21 Castellio, 2009: 107.

afirmación orteguiana: La ideas no se *tienen,* en las ideas se *está*. Esto es lo que permite entender el Holocausto, es decir, la extinción *física* de una raza.

Ambas concepciones expresan, radicalizados, extremados, los dos momentos del *Dasein* Heideggeriano que hemos considerado más arriba: La última, la concepción que hace residir el núcleo de la vida espiritual en el cuerpo y su situación, nos remite a la *Geworfenheit*. La primera, la que concibe al hombre como libertad, apunta, por el contrario, a la *Entwurf*.

4. La *pólis* heideggeriana

El paso filosófico que Heidegger da al comprometerse políticamente con el nazismo consiste en hacer del *Da* –el *ahí*–, el *proyecto* del *Dasein*. El *Da* no es solo la propia situación mundana sino que tiene para el Heidegger nazi un sentido primordialmente *político:* Es la comunidad política, la *pólis* a la que uno pertenece. En su *Einführung in die Metaphysik,* texto publicado en 1953, pero que recoge un curso impartido en la Universidad de Friburgo en 1935, Heidegger escribe:

> Se suele traducir *pólis* por estado *[Staat]* y ciudad-estado *[Stadtstaat];* esta traducción no acierta con su pleno sentido. Más bien *pólis* quiere decir el lugar *[Stätte],* el ahí *[Da],* en el que y como lo que el ser ahí *[Dasein]* es en tanto que histórico. La *pólis* es el lugar-histórico *[Geschichsstätte],* el ahí, *en* el que, *desde* el que y *para* el que la historia acontece. A este lugar-histórico pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los poetas, los pensadores, los señores, el consejo de ancianos, la asamblea del pueblo, el ejército y los barcos.[22]

La *pólis* es el *Da,* es decir el lugar *en* el que y *desde* el que –pero, sobre todo *para* el que– el *Dasein* acontece históricamente. Por lo tanto, el Heidegger nazi entiende el *proyecto* vital que es el hombre, paradójicamente, como una renuncia al proyecto y un acatamiento sin fisuras a la comunidad política en la que está *clavado,* encadenado, por la sangre. La *pólis* (es decir, la nación, la patria) no es sólo el lugar *en* el que uno está, sino la comunidad *para* lo que uno existe. La *decisión (Entschluss)* que constituye ontológicamente al *Dasein* consistirá justamente en asumir y elegir su *Geworfenheit,* su *estado-de-yecto,* es decir, su pertenencia al ser histórico de su pueblo, a la sangre y el suelo que lo definen. El

22 Heidegger, 1998: 117.

Dasein elige no elegir; su libertad se cifra en su renuncia a la libertad; su proyecto consiste en no proyectarse sino en asumir su ahí.

En su discurso del Rectorado de 1933 Heidegger exhortaba a los estudiantes a *tomar en serio la muerte de Dios*. ¿Qué entendía Heidegger entonces por «muerte de Dios»? El «abandono del hombre actual en medio del ente».[23] «Abandono» traduce «Verlassenheit», término con el que Lutero tradujo la *derelictio* de Cristo en la cruz. Frente a tal abandono Heidegger reivindica el *Espíritu (Geist),* entendido como «el decidirse *[Entschlossenheit]* por la esencia del ser».[24]

> El *mundo espiritual* de un pueblo –decía Heidegger en el mismo discurso– no es la superestructura de una cultura, tampoco un arsenal para conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder de la más profunda preservación de las fuerzas de su sangre y de su tierra.[25]

Por lo tanto, el *decidirse* por la esencia del ser es el decidirse a afirmar *el poder que preserva las fuerzas de la sangre (es decir, la raza) y la tierra*. Dicho con el lenguaje de *Sein und Zeit:* El proyecto *(Entwurf)* del *Dasein* (proyecto que *es* el *Dasein*) consiste en afirmar su *Da,* su *Geworfenheit,* es decir, su *derelictio*. El *espíritu* consiste, como nos dice el Heidegger del discurso del Rectorado, en decidirse a *ser* en y desde el *Da,* es decir, en decidirse a afirmarse en, y como, la propia comunidad racial.

Recordemos que para la filosofía del hitlerismo, según el análisis de Lévinas que hemos recordado más arriba, la esencia del *espíritu* consistía en un *originario encadenamiento al cuerpo*. «Las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado» eran el corazón de la vida *espiritual*.[26] El hitlerismo aparece como un *être rivé* en segundo grado[27] que no solo no despierta la necesidad de *evasión* sino que la rechaza. Es una elección del encadenamiento. «Un encadenamiento en el encadenamiento».[28] Este *Entwurf* o proyecto que no solo no sale de su *ahí* sino que lo *elige,* tiene una exacta traducción teológica en la *derelictio* crística: Dios ha elegido ser su encarnación y muerte. Ha elegido ser su *ahí,* su *Da*.

---

23 Heidegger, 1990: 13.
24 Heidegger, 1990: 14. Sobre los diversos avatares del concepto de «Geist» en la obra de Heidegger, véase Derrida, 1987.
25 Ib.
26 Lèvinas, 1997: 19.
27 Abensour, 1997: 82.
28 Abensour, 1997: 79 y 81.

Bibliografía

ABENSOUR, M. (1997): «Le Mal élémental», en Levinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme,* París, Éditions Payot et Rivages.

AGAMBEN, G. (2008): «Heidegger y el nazismo», en Agamben, G., *La potencia del pensamiento,* Barcelona, Anagrama.

APEL, K.-O. (1993): «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía transcendental», en Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez, R. (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense.

BERTI, E. (1989): *Le ragioni di Aristotele,* Roma-Bari, Laterza.

BESPALOFF, R. (2009): *Sur Heidegger (Letre à Daniel Halévy),* París, Éditions de la revue Conférence.

CASTELLIO, S. (2009): *Contra el libelo de Calvino,* Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses «Miguel Servet».

DERRIDA, J. (1987): *De l'esprit. Heidegger et la question,* París, Galilée.

DOSTOYEVSKI, F. M. (1946): *El idiota,* en Dostoyevski, F. M., *Obras completas,* I (trad. de R. Cansinos Assens), Madrid, Aguilar.

FEHER, M. (ed.) (1990): *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano,* I, Madrid, Taurus.

HABERMAS, J. (1989): «Heidegger: obra y visión del mundo», en Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales,* Madrid, Técnos

HEIDEGGER, M. (1986): *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer.

– (1990): *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Fránkfort del Meno, Vittorio Klostermann.

– (1998): *Einführung in die Metaphysik,* Tubinga, Max Niemeyer.

KRISTEVA, J. (1990): «El Cristo muerto de Holbein», en M. Feher (ed.), *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano,* t. I, Madrid, Taurus.

LE GOFF, J. y TRUONG, N. (2005): *Una historia del cuerpo en la Edad Media,* Barcelona, Paidós.

LEVINAS, E. (1988): «Martin Heidegger et l'ontologie», en Lévinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* París, Vrin.

– (1997): *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme,* París, Éditions Payot et Rivages.

MONTSERRAT TORRENTS, J. (ed.) (1990): *Los gnósticos,* I, Madrid, Gredos.

SADE, D. A. F. (1998): *Histoire de Juliette,* en Sade, D. A. F., *Œuvres,* III, París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Walter Benjamin. Anotaciones para una ontología del tiempo posible

Alejandro Martínez
(Universidad de Zaragoza)

¡Quién lo creyera! Se dice que indignados contra la hora
estos nuevos Josué, al pie de cada torre,
disparaban contra los relojes, para detener el tiempo.[29]

Sobre posibilidad de una ontología en Walter Benjamin

Generalmente se ha hecho hincapié en Walter Benjamin como un pensador de la historicidad y no tanto como un teórico de la temporalidad.[30] Es decir, entendiendo su obra como la de un autor más orientado a elaborar el modo como nos relacionamos con nuestro pasado que a repensar el concepto de tiempo que manejamos de forma implícita en esa relación. De ahí su imparable actualidad, siempre al alza, en el seno de la historiografía contemporánea, que ha basado buena parte de sus últimos giros epistemológicos en la lectura atenta de las tesis *Sobre el concepto de historia*.[31] Y, sin embargo, lo cierto es que no abundan los textos que se detengan a pensar cuánto hay en Benjamin de pura teoría, de reflexión ontológica en torno a la temporalidad. Ese es precisamente el objetivo

29 Tesis XV, cfr. Benjamín, 2007. Cuanto indicamos en este texto relativo al pensamiento de Walter Benjamin cabe desprenderlo de una determinada lectura de las tesis *Sobre el concepto de historia,* referidas aquí en la edición en castellano de sus *Obras completas,* libro II, vol. 1.
30 Un buen ejemplo de estas limitaciones es el temprano y espléndido trabajo de la desaparecida Ana Lucas, *Tiempo y memoria. Una reflexión sobre la filosofía de la historia de W. Benjamín,* Lucas, 1995.
31 Cuesta, 2004. También yo mismo, en *La paz y la memoria,* me hice eco constantemente de la obra de Benjamin para abundar en el viraje habido en el seno de la historiografía gracias, entre otras cosas, al influjo de su obra, sumado al impacto del giro lingüístico y el narrativismo.

de estas páginas, en el marco de un volumen que evalúa justamente la transición habida en el seno de la ontología a lo largo del siglo XX. Lo cierto es que nunca fue Benjamin un metafísico consumado, siquiera un teórico aplicado, apenas convencido. La dispersión de su obra, tanto la efectiva y material, como la que se refiere a la diversidad de géneros y formatos empleados para expresarla, hacen difícil hablar de una sistematización consciente y buscada de sus fundamentos teóricos, y mucho menos en términos de una ontología al modo clásico. Y, sin embargo, su obra ofrece pistas abundantes y suficientes para reconstruir y hacer consciente lo que en su momento pudo ser más disperso y no quedó puesto por escrito de un modo tan explícito. No se trata, pues, tan sólo, de nombrar y elaborar aquello que el propio Benjamin no se ocupó de sistematizar, como atribuyéndonos el arrogante mandato de hablar en su nombre. Se trata más bien de trasladar una impresión clara del desarrollo ontológico que cabe colegir de sus textos y planteamientos. Con Benjamin, pues, en esta primera y prudente tentativa, se trata de ir incluso un paso más allá de su propia obra, siguiendo sus pasos, escuchando sus sugerencias y buscando algunas analogías que puedan resultar inspiradoras.

Antes de empezar, conviene en cualquier caso preguntarse en voz alta, y consensuar al menos de aquí en adelante, a qué nos referimos cuando hablamos de ontología. En términos generales no hablamos sino del supuesto lógico, que a modo de fundamento, permite transitar desde lo posible a lo real, desde el poder ser al ser efectivo. Dicho de otro modo: la ontología no es otra cosa que el mecanismo lógico que nos da cuenta de la transformación de la realidad, de un ser que contiene en su esencia la posibilidad misma de su existencia, con sus consiguientes transformaciones. Toda ontología implica, pues, un reconocimiento del estado de cosas presentes, al tiempo que un reconocimiento del estado de cosas posibles. En términos de Koselleck, toda ontología esconde, podríamos decir, un *espacio de experiencia* y un *horizonte de expectativa*.[32] El problema de la ontología no es únicamente el «¿qué hay?» que decía Quine.[33] Se trata en todo caso de una doble pregunta: «¿Qué hay y qué puede haber/ser?». Solo desde esta premisa tendrá sentido hablar de algún tipo de desarrollo ontológico a partir de las tesis de Benjamin, orientadas siempre, de un modo u otro, a pensar un mecanismo lógico-político de transformación de la realidad, desde una clave netamente materialista para más señas. La única pregunta de calado ontológico que atañe a Benjamin es aquella que interroga por el modo de ser de las cosas en tanto que su modo de transformación. Es una pregunta por el cambio y su articulación a partir

32 Koselleck, 1993: 333-357.
33 Quine, 1948: 21-38.

de nuestra concepción de la temporalidad. La ontología en Benjamin es, pues, forzosamente, una dialéctica, aunque tan *sui generis* que no cabe parangón alguno con las dialécticas decimonónicas, según el molde idealista. De hecho, es dialéctica en tanto que es política. Y, por tanto, dialéctica en un sentido revolucionario, netamente opuesto al que tal concepto atesoró a mediados del siglo XIX.

Así las cosas, pues, la posibilidad de una ontología en Benjamin nos habla de cómo es posible cambiar la realidad según cuál sea nuestra concepción de la temporalidad y nuestra relación con la historicidad. Y es que hay una estrechísima relación entre la constatación del estado de cosas presentes y la posibilidad misma de su transformación. Rara vez una ontología es otra cosa que un círculo cerrado. Generalmente una ontología no admite la intervención, por adición, de nuevos elementos. Es más bien un conjunto dado que no admite variación. La ontología es entonces el artificio, tan mágico como lógico, según se verbalice, por el que un ente deviene en otro, tras el proceso de una transformación interna. Se trata de ver, con los mismos elementos, cómo la realidad puede devenir en otra, distinta de la que ya es. Si se nos admite la metáfora: de cómo con las mismas piezas de un puzzle pueden reconstruirse varios originales diversos. Benjamin admite, en este sentido, cierto parangón con desarrollos orgánicos y geométricos, tan fecundos en la ontología de la segunda mitad del siglo XX. Pensemos en un Deleuze, por ejemplo, con su referencia al pliegue pasando por Leibniz.[34] Aunque seguramente nadie haya sido capaz, en cualquier caso, de gestar una ontología de matriz geométrica tan nítida, acabada y perfecta como la que nos legó Spinoza.[35] Con su propuesta guarda la de Benjamin algunas interesantes concomitancias. Sobre todo por cuanto hace al protagonismo de la noción de potencia, tan vertebral en la obra del sefardí.

Conviene no perder de vista, además, que toda la obra de Spinoza se gesta, expresa o calladamente, en torno al conflicto político-religioso que marcó el horizonte histórico de los Países Bajos en aquellas décadas, al igual que en el resto de Europa. De ahí que de nuevo quepa aproximar a Benjamin con su propuesta, ya que el autor muerto en Port-Bou no es sino un heredero *sui generis*, tan involuntario como fortuito, de ese pensamiento radical, en el que la teología empapa un racionalismo político avanzado a su tiempo («Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado en ella. Pero si dependiera del papel secante, no quedaría nada de lo

34 Deleuze, 1989.
35 Spinoza, 2007.

escrito»).[36] No en vano, como apuntábamos al comienzo, la obra de Benjamin ha ido cobrando actualidad conforme las décadas del siglo XX se consumían, una tras otra, y sus textos iban encontrando la luz y el aire que les habían sido arrancados al acabar la Segunda Guerra Mundial. Benjamin se deja iluminar muy bien, en este sentido, a contrapelo, bajo la sombra de clásicos de marcada actualidad, como el citado Spinoza.

De acuerdo con esto, lo cierto es que Benjamin rompe, a su manera, con una geometría del tiempo clásica, la imperante en la modernidad, de matriz euclídea, para pensar la temporalidad desde un marco que, por analogía, podríamos denominar elíptica (la también llamada riemanniana).[37] A diferencia del planteamiento euclídeo, aquí todo punto en el espacio/tiempo es indistinguible de cualquier otro. Y, *grosso modo*, frente al imperio de la línea recta (inevitable aquí el paralelismo con la ideología del progreso) nos encontramos en este caso con un modelo donde la curvatura es el principio operativo. Aunque la cuestión es mucho más compleja en términos matemáticos, nos quedamos aquí con su aliento casi poético, con su sugestión visual, ya que nos permite situar en imágenes la transformación ontológica que Benjamin nos invita a operar en nuestra concepción de la temporalidad. Y es que se diría ahora, desde este planteamiento, que lejos de ser una línea nítida y cerrada, con principio y fin, unidimensional, muy al contrario, el tiempo es una sustancia infinita, densa, y de la que cabe hacer transformaciones y apoderarse, merced a su curvatura, a su apertura; merced, en fin, a su inherente dialéctica. El tiempo, como veremos más adelante, se convierte con Benjamin en una multitud viva, orgánica, susceptible por tanto de convertirse en un artefacto político, en lugar de yacer como un cómplice más del estado de cosas presente. Cada instante es tan valioso como el anterior o el siguiente y, como escribiera Benjamin, a cada instante puede hacerse saltar el continuo de la historia; cada instante puede ser el instante del *shock*, en el que surja la chispa que lo encienda todo. En este sentido, y por alargar la analogía antes apenas sugerida entre Benjamin y Spinoza, podríamos decir que para el primero el tiempo es una sustancia hecha de mónadas. Y, por tanto, la política no es otra cosa que el empeño por buscar la composición de factores, la composición entre esas mónadas tal que haga saltar el curso de la historia. Así, frente a la idea de un pasado que no pasa, se trata con Benjamin de aprovechar ese estado de excepción que tan bien ha teorizado Agamben y que la política establece a cada paso, con el fin de revertirlo y sacudir sus cimientos y sus lógicas.[38]

---

36 Benjamín, 2005: 473.
37 Muñoz, 2009.
38 Agamben, 2004.

El mesianismo de la experiencia[39]

Si hay un concepto al que Benjamin conceda preeminencia y protagonismo a lo largo de su trayectoria es al concepto de experiencia. Desde sus tempranos escritos sobre Kant y hasta las tesis *Sobre el concepto de historia,* rastreamos en él un interés continuado por circundar y delimitar una noción de experiencia operativa acorde a sus desarrollos teóricos sobre la temporalidad.[40] Para Benjamin la experiencia tiene que estar vinculada de algún modo a la emancipación; debe constituir siempre un paso más allá en nuestra búsqueda de un mayor empoderamiento. La experiencia no es una impresión pasiva sobre un sujeto, sino el resultado de su acción consciente y motivada: no es *lo que nos pasa* sino *lo que hacemos que pase*. La experiencia es acción, es un desarrollo poiético, y contiene, por tanto, una dimensión moral insoslayable. No cabe para Benjamin hablar de experiencia si no es para aproximar una noción lograda y resuelta de soberanía. La experiencia, pues, es al mismo tiempo una conquista moral y política. Se trata de ganar la autonomía por el gesto mismo de adueñarse del poder de decisión. Benjamin propone, de alguna manera, arrebatar la noción de experiencia a la epistemología política moderna, para que ya no sea más una impresión pasiva sobre el sujeto, sino una acción, con toda la carga moral y política que el término implica. En terminología spinoziana, hablaríamos del *conatus,* de esa tendencia, inherente a todo ente, tanto hacia un empoderamiento mayor como a resistir a su autodestrucción. El mesianismo de Benjamin se incardina precisamente en esta constelación teórica.

Y es que encontramos en Benjamin, sí, una teoría mesiánica, una suerte de mesianismo ontológico-político, reluctante ya a toda teología. En caso de mantenerse complicidad alguna con la teología nos encontraríamos con que el fundamento de esta narrativa no es otro que el advenimiento de una parusía redentora, el reino de dios entre los hombres. Benjamin presenta, por el contrario, un resignado realismo, y entiende que no cabe otra redención que la que encuentra su fundamento en el ser político de los hombres, aquí y ahora. No hay un mañana necesariamente mejor, ningún reino celestial es sostenible mientras el presente esté ahí abierto, yacente, esperando nuestra intervención. Las teleologías son aquellas narrativas que sitúan el fin de la historia fuera de su transcurso mismo, planteando una lógica interna según la cual todo se encamina

---

39 He indagado anteriormente esta cuestión en: Martínez, 2011: 349-370 y en «Tiempo y capital: aceleración y consumo de la experiencia», comunicación presentada en el XVII Congreso de Filosofía Joven. Filosofía y Crisis a comienzos del siglo XXI, celebrado en Murcia, en abril de 2010.

40 Martínez, 2009: 25-44.

necesariamente hacia ese marcado fin u objetivo. Para Benjamin la historia no tiene otro fin, de tenerlo como una marca inherente, que la causa moral de los vencidos. La historia, una vez tomadas sus riendas, no podría ser otra cosa que una contienda por la justicia y la soberanía.

La genialidad de Benjamin estriba así en descafeinar el mesianismo hasta dejar su mismo núcleo desnudo de todo rastro teológico.[41] Se podrá argüir que su tarea, más bien su aspiración, queda incompleta, ya que no cabe hablar de una suerte de mesianismo laico, por evidente contradicción entre ambos términos. Pero lo cierto es que en Benjamin no hayamos tan solo un utopismo posibilista de corte materialista. De hecho, como veremos más adelante, su idea del futuro es tan crítica como revolucionaria. Benjamin, de alguna manera, vuelve del revés todo el esquema temporal atesorado por la modernidad, merced a un entrecruzamiento originalísimo entre la teología negativa y el materialismo crítico.

En contra de un tiempo fósil

Por lo dicho hasta aquí, se diría que Benjamin se rebela, a fin de cuentas, contra una concepción de la temporalidad fosilizada y cómplice, al servicio de muy determinadas lógicas políticas y morales. Por decirlo de otra manera, a juicio de Benjamin, hay un tiempo justo y un tiempo injusto. Y no cabe equipararlos, asimilando los efectos de uno a los del otro.[42] De esta manera, Benjamin no piensa ya en el tiempo como en un escenario. No es el *espacio vacío* de Brook en el que tiene lugar esa gran representación teatral que es la historia de los hombres.[43] El tiempo no es tan solo una coordenada, sino que es parte determinante de esa misma historia. No es un componente más del paisaje, al modo de un fósil, sino que constituye a su manera un organismo vivo, en constante cambio y en permanente intervención.

Y es que frente a ese tiempo fósil, rancia herencia de una modernidad anquilosada, la estrategia de Benjamin radica precisamente en un ofrecer lo que podríamos denominar como una ontología del tiempo posible, una ontología de un tiempo constituyente. Como ya dejamos entrever más arriba, en el caso del progreso el fin es el mejoramiento continuado, sin acabamiento; el futuro como fin en sí mismo, podríamos decir. Por ello el progreso es una ideología

41 Cfr. Zamora, 2008.
42 Mate, 1991.
43 Brook, 2012.

necesitarista y encierra en su seno su propia justificación. Es, a su modo, una teología, que articula el advenimiento del futuro como una clausura necesaria. En contraste, Benjamin consigue darnos la pista para articular un pensamiento de lo posible, más concretamente, un pensamiento de un tiempo que puede ser nuestro. Dicho de otra manera, y bajo la óptica que nos ocupa: la obra de Benjamin no es otra cosa que la búsqueda nunca como tal expresa de una ontología de un tiempo posible. O dicho de otra manera: la búsqueda de un tiempo soberano. Pero conviene matizar desde ya: no estamos ante una ontología del tiempo presente, entendida casi como una exaltación epicúrea de su vivencia, como una hagiografía presentista, de nuevo clausurada en sí misma.

La tan manida contraposición de Benjamin al progreso no tiene tanto que ver con su decidida apuesta por el futuro, sino con la hipoteca que esconde, al procrastinar toda la lógica temporal, privando a la experiencia presente de cualquier entidad y valía. Es esa lógica de la procrastinación, esa postergación irreflexiva, la que motiva en última instancia la rebeldía de Benjamin hacia la ideología del progreso, que devalúa toda noción política del presente en manos de un futuro que es pura fantasmagoría. En este sentido, el concepto de futuro es en Benjamin tan importante o más que en la citada noción de progreso. Pero no cualquier futuro: Benjamin no rechaza el tiempo por venir, ni la búsqueda de su aproximación, tampoco se opone a una ideología que se afane en el amejoramiento continuado. El problema radica en el equilibro entre las diversas instancias temporales. Para el progreso el futuro lo es todo, y el resto de instancias temporales están supeditadas a su servicio. En cambio, la temporalidad dialéctica de Benjamin propone una circularidad constante en la que las tres instancias temporales –pasado, presente y futuro– tienen idéntica preeminencia, al tiempo que se realimentan de forma recíproca. El futuro para Benjamin es un horizonte de expectativa necesario, sí, pero siempre y cuando su concepción se dirija a la transformación del presente, lejos de cualquier ensimismamiento utopista. La única prioridad de Benjamin, y ahí se delata su materialismo consustancial, es forjar una teoría para el cambio, una ontología de lo posible que se articule desde la temporalidad. Se trata de pensar, mediante la forja de un concepto de tiempo muy singular y determinado, las condiciones de posibilidad para transformar la realidad y detener lo que el mismo Benjamin llamó el tren de la historia, su nada inocente inevitabilidad. De ahí que el presente sea el eje central, por su prioridad y urgencia, que articula la dialéctica de la temporalidad en Benjamin.

De alguna manera vivimos en un eterno futuro que es una suerte de paradójico y eterno *déjà vu,* más de lo mismo a cada paso. Un futuro que no existe porque no es más que un espejismo, una vacua repetición en la que el presente se consume y se diluye, como si fuese el único material inflamable que

anima el curso de la historia. Benjamin se rebela sobre todo ante esta desazón paralizante, ante esta injusticia por la cual los hombres no tienen la posibilidad de ser soberanos de su tiempo y, con ello, dueños de sus propias vidas. Todo el trabajo teórico de Benjamin presenta este aliento liberador (y redentor, a su manera). Como decíamos antes, Benjamin nos deja la puerta abierta para pensar el tiempo no como algo fósil sino como algo orgánico, con todas las implicaciones que ello trae consigo. Cuando menos, deja de ser una circunstancia dada, un elemento pasivo que determina nuestra existencia, y pasa a convertirse en un resorte móvil y político, de alcance emancipador.

Como ya hemos sugerido líneas más arriba en el caso de Spinoza, la mera analogía entre el pensamiento de un autor como Benjamin y la terminología de otros no redunda quizá en fecundos y determinantes resultados teóricos, aunque puede suministrar claves interesantes para un esclarecimiento conceptual como el que nos ocupa. En este sentido, conviene detener la mirada un instante en las nociones forjadas por Negri acerca del poder constituido y el poder constituyente.[44] No por azar Negri forja toda su obra partiendo de una continuada iluminación spinoziana.[45] Y es que en última instancia lo que Negri intenta aprehender no es otra cosa que una noción operativa de la autonomía. Se trata, antes que otra cosa, de forjar una noción soberana de la existencia. Cuando Negri pone en funcionamiento la citada contraposición entre el poder constituido y el poder constituyente lo hace no sin antes rastrear su progresiva consolidación jurídica durante la modernidad. De un modo semejante a esa arqueología de la modernidad que Benjamin intentó completar con su frustrado proyecto del *Libro de los pasajes*, al que las tesis *Sobre el concepto de historia* debían servir como entramado teórico. Lo que Negri intenta alentar con su noción de lo constituyente, eso es exactamente lo que, por analogía, Benjamin intenta aproximar con su idea del tiempo. Por otro lado, Negri es el responsable en buena medida, junto a Michael Hardt, de la actualidad creciente de una noción, la de *multitud,* que incorpora en su seno una potencia movilizadora prácticamente irreductible.[46] De nuevo de matriz spinoziana, la multitud es pura autonomía. Como lo pretende ser, desde otro enfoque, la noción benjaminiana del tiempo. Ya anteriormente nos referíamos a esa analogía orgánica desde la que cabe pensar la temporalidad en Benjamin, ese dispositivo dialéctico próximo también a las geometrías elípticas. Aunque la elaboración y el alcance del concepto es algo más complejo y ha generado de hecho mucha literatura, nos basta aquí con reparar en la

44 Negri, 1994.
45 Negri, 1993.
46 Negri, 2004.

caracterización de esa multitud, que es abierta, productiva, de forma variable, difícil de etiquetar, lejos ya de la unidad inequívoca que presentaba el tradicional concepto de pueblo, lo mismo que a distancia de otras nociones clásicas como la de clase trabajadora o proletariado. Es decir, exactamente tal y como Benjamin nos invita a pensar la temporalidad, lejos de ese tiempo fósil legado por la modernidad. La multitud no aspira a ser soberana sino a sacudir el poder. Del mismo modo que el tiempo mesiánico no aspira a imponerse sino a quebrar la continuidad necesaria y ciega del progreso.

En este punto, conviene reparar en la limitada, por no decir nula, militancia política de Benjamin. Su vida política fue más bien subsidiaria, hecha a menudo del contacto con protagonistas directamente implicados, pero siempre en su caso desde un discreto y silente segundo plano. Para Benjamin la revolución no estaba tanto en las barricadas y en los panfletos como sí en las narrativas y en los fundamentos. No se trataba tanto de quebrar un mundo para edificar otro. La verdadera revolución debía operarse antes en las conciencias y en las miradas. Las calles, para Benjamin, eran un espectáculo admirable, ya fuera en el plácido reposo de sus galerías comerciales, ya en el vigoroso fragor de las revoluciones burguesas. Esta posición de espectador, casi de *voyeur,* trasluce no solo un gran desapego por la militancia, sino también una resignada decepción ante la política cotidiana, sus lógicas internas y su alcance real. Lo cual, visto desde otra perspectiva, no es sino un contraste optimista acerca de la capacidad de la teoría, de la ontología en este caso, ya que deja entrever un hondo convencimiento: el aliento transformador es proporcional al anquilosamiento estructural del mundo constituido en torno al capital y sus lógicas, temporales en este caso. De ahí que Benjamin ponga tanto empeño en forjar una noción temporal que hoy se antoja incluso matriz para una ontología con nombre propio. Por eso su mesianismo, tan controvertido, no es tanto, pues, la acción de un dispositivo al modo teológico, casi a modo de un automatismo que cupiera convocar por invocación. Se trata más bien de activar, de ejecutar un tiempo que vendrá, que está por venir. Es más: específicamente, un tiempo que puede venir si lo promovemos e incitamos. Lo que Benjamin propondría con su ontología, apenas aquí esbozada en una reconstrucción más bien alegórica y escueta, es instaurar un tiempo de la política mediante una política del tiempo.

Bibliografía

AGAMBEN, G. (2004), *Estado de excepción. Homo sacer II, 1,* Valencia, Pre-Textos.

BENJAMIN, W. (2005), «Apuntes y materiales», *Libro de los Pasajes,* Madrid, Akal.

– (2007), *Obras completas*, libro II, vol. 1, Madrid, Abada.

BROOK, P. (2012), *El espacio vacío,* Barcelona, Península.

CUESTA ABAD, J. M. (2004), *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin,* Madrid, Abada.

DELEUZE, G. (1989), *El pliegue. Leibniz y el Barroco,* Barcelona, Paidós.

KOSELLECK, R. (1993), *Futuro pasado,* Barcelona, Paidós.

LUCAS, A. (1995), *Tiempo y memoria. Una reflexión sobre la filosofía de la historia de W. Benjamin,* Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas.

MARTÍNEZ, A. (2009), «El joven Benjamin y el progreso kantiano. Genealogía de la filosofía de la historia benjaminiana a la luz de su correspondencia», en Ballestín, C. y Rodríguez, L. P., *Discursos subterráneos. Pensamiento y epistolaridad,* Zaragoza, Mira Editores.

– (2011), «Capitalizar la experiencia. Mesianismo, capital y modernidad», en Bermejo, A. (coord.), *Umbrales filosóficos*, Murcia, Universidad de Murcia.

– (2012), *La paz y la memoria*, Madrid, Libros de la Catarata.

MATE, R. (1991), *La razón de los vencidos,* Barcelona, Anthropos.

MUÑOZ, J. L. (2009), *Riemann, una visión nueva de la geometría,* Madrid, Nivola.

NEGRI, A. (1993), *La anomalía salvaje. Ensayo sobre el poder y potencia en B. Spinoza,* Barcelona, Anthropos.

– (1994), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad,* Madrid, Libertarias.

– y HARDT, M. (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio,* Madrid, Debate.

QUINE, W. O. (1948), «On what there is», *Review of Metaphysics*, Septiembre de 1948, 2(5).

SPINOZA, B. (2007), *Ética,* Madrid, Técnos.

ZAMORA, J. A. (2008), «Dialéctica mesiánica. Tiempo e interrupción en Walter Benjamin» en Amengual, G., Cabot, M. y Vermal, J. L., *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger,* Madrid, Trotta.

La ontología histórica de Michel Foucault

Joaquín Fortanet
(Universidad de Zaragoza)

1. Introducción

El pensamiento de Foucault, profundamente anclado en la actualidad, se encuentra hoy en día viviendo un momento de revisión, de relectura, de reinterpretación en frentes tan numerosos que es posible afirmar que ha comenzando a calar profundamente en el sustrato filosófico y cultural de nuestro tiempo. Desde esta perspectiva de relectura, puede resultar conveniente retomar algunas claves con las cuales Foucault revolucionó su presente filosófico y que, sin duda, definen ese rostro suyo, un tanto enigmático, que nos llega hasta hoy conteniendo cifras de lo que es posible todavía hacer y pensar. En este sentido, una de las fijaciones de su tarea es la particular ontología que expresa a lo largo de su obra y que podría constituir un nudo de coherencia posible de toda su andadura.

El corpus foucaultiano no para de crecer. Parte de los motivos del interés y el trabajo académico que su obra suscita tienen que ver con esta suerte de proliferación de sus palabras póstumas, del goteo incesante de nuevos materiales que vienen a completar, reforzar e incluso reconstruir el corpus clásico foucaultiano. Dicho corpus, caracterizado principalmente por *Historia de la locura, Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad,* siempre fue reforzado por obras más fragmentarias, por intervenciones en entrevistas, en conferencias, en luchas políticas concretas. Fue en 1994, a raíz de la publicación de los *Dits et écrits,* cuando fue posible leer el corpus clásico foucaultiano encontrando una coherencia en la aparente disparidad de etapas e intereses. Las conocidas etapas marcadas por Dreyfuss y Rabinow nos ofrecían una obra, la de Foucault, escanciada en tres grandes etapas, aparentemente inconexas: la etapa dedicada al saber, la dedicada al poder y, por último y cerrando su aventura intelectual, aquella centrada en la subjetividad. La publicación de los *Dits et écrits* parecía

dejar entrever que, frente a la heterogeneidad de métodos y de objetos de análisis, existía un hilo tenue pero tremendamente sólido que anudaba su actividad de pensamiento y le dotaba con una coherencia inmanente a su pensar. Pero la publicación de póstumos siguió y los famosos cursos del *Collège de France,* su *Introducción a la antropología pragmática* de Kant y algunas entrevistas como *Mal faire dire vrai* afianzaron esa idea de coherencia que latía tras la aparente diferencia de cada una de las etapas, permitiéndonos construir una vía de entrada a su pensamiento a partir de su propuesta ontológica. De hecho, la necesidad de procurar una vía de entrada que establezca la coherencia de su pensamiento –incluso la coherencia de sus cambios abruptos de análisis– se hace patente desde el momento en que revisitamos su primera gran obra, *Historia de la locura*. Allí, Foucault nos ofrece, bajo el dibujo de un drama metafísico, elementos que, con posterioridad, serán atribuibles a cada una de sus etapas. Encontramos, evidentemente, el análisis del saber a través de la atención al nacimiento de los discursos psiquiátricos y la constitución de la nueva figura del enfermo mental, conectada con el discurso médico y jurídico (Foucault, 2006). Encontramos, por supuesto, el poder y las disciplinas, en el encierro y las prácticas psiquiátricas a las que se le somete al denominado enfermo mental. Y no podemos dejar de notar la presencia de la reflexión sobre la subjetividad a través de la relevancia de esas experiencias límite con las que la locura pone en jaque a toda una cultura. Saber, poder y subjetividad conviven, de modo aún deslavazado y pendientes de un orden metódico efectivo, en esa primera gran obra llena de intuiciones que el mismo Foucault desarrollará posteriormente. Porque lo que se pone en juego en *Historia de la locura* no solo es un abanico de ideas, sino una profunda sospecha hacia toda una cultura, la nuestra, que ha forjado un presente en el que nos reconocemos en relación a los saberes, los poderes y la repercusión que poseen en nuestra subjetividad. En definitiva, la sospecha de que aquello que somos, la manera en que entendemos lo que nos pasa, no es otra cosa que nuestra experiencia producida: una correlación entre elementos de saber, elementos del poder y elementos de nuestra subjetividad. Es un interrogante ontológico, histórico y, al mismo tiempo, antropológico, en una suerte de recurso de las grandes preguntas kantianas, convertidas, ahora, en nuevas e insistentes: qué sé, qué puedo, qué me está permitido experimentar, en una palabra, cómo ser de otro modo. Para analizar el desarrollo de la coherencia ontológica de la obra de Foucault, es necesario atender a los desarrollos del saber, del poder y de la subjetividad, para, después, observar de qué modo se entrelazan en su ontología.

2. El saber

Será en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber* donde Foucault desarrollará su reflexión sobre el saber, con una metodología cercana al estructuralismo. Si *Historia de la locura* es un análisis del desorden –la locura–, *Las palabras y las cosas* será una historia del orden mismo, un análisis de los elementos que entran en juego en el orden cultural posibilitado por el saber. *Las palabras y las cosas* fue, quizás, el libro más aclamado de Foucault, el que le hizo irrumpir en la constelación intelectual y filosófica europea. Sin duda, mal comprendido en su tiempo, lastrado en demasía por la conocida afirmación sobre la muerte del hombre, *Las palabras y las cosas* nos muestra una profunda reflexión sobre el funcionamiento de aquellos enunciados que son susceptibles de convertirse en un saber legitimado y que, por lo tanto, poseen unas funciones específicas en el seno de una cultura. El método que Foucault comienza a ensayar en estos análisis se denominará Arqueología. La Arqueología es heredera de la tradición epistemológica francesa y supone una ruptura radical con la concepción de la historia de corte hegeliano, ya que, para el arqueólogo, el material de la historia es el acontecimiento, la ruptura histórica misma. Frente a la concepción teleológica de la historia, Foucault aboga por la discontinuidad histórica radical (Gros, 1996), de tal modo que cada época histórica se define por una red de enunciados que conforma un saber, el cual establece lo decible y pensable en dicha época. La denominación de episteme responderá, entonces, a la conjunción de enunciados que conforman la red de saberes de una época, la cual es irreductible tanto a la anterior como a la posterior, evitando, así, el célebre error que Nietzsche acuñó como racionalidad retrospectiva (Foucault, 1997). No es posible juzgar una época histórica con la *episteme* de otra época histórica. Así, la historia es concebida como una sucesión de rupturas marcadas por acontecimientos que son el material –las ruinas– que el filósofo arqueólogo debe buscar para establecer el orden cultural que corresponde a cada época.

Se tratará de encontrar tanto en el discurso y el saber las ruinas que permitan la construcción de una historia perdida, silenciada, aniquilada: la historia de lo que decimos y sus influencias prácticas. Estas ruinas del sentido que Foucault halla tras los restos de lo que se dice, se configuran epistemológicamente de acuerdo con dos patrones principales, el primero de ellos, la noción de discurso. El segundo, el ámbito del saber. El discurso se define, en primer lugar, como conjuntos de signos que se dicen en una situación concreta, en segundo lugar, como conjuntos de signos que se dicen y que comparten un mismo orden y unas mismas reglas de formación y, en tercer lugar, como conjuntos de signos que se

dicen, que comparten un sistema de reglas y que poseen una existencia material en tanto que su formación se inscribe en una determinada práctica. Cuando en un enunciado podemos dirimir determinadas reglas que comparte con otros y que se inscriben, en su materialidad, en una práctica, podremos decir que nos hallamos ante una formación discursiva de la cual el enunciado –el conjunto de signos en cuestión– forma parte. Los enunciados, pues, se inscriben en determinadas formaciones discursivas, y es en la formación discursiva en donde encontramos la primera unidad epistemológica fuerte que nos permite analizar lo que se dice tanto por referencia a lo que no se dice como por referencia a la práctica:

> Podemos ahora definir el discurso como un conjunto de secuencias de signos, en tanto que son enunciados, es decir, en tanto se les puede asignar modalidades de existencia particulares. Si en el discurso se pueden definir unas regularidades, unas leyes a las que los elementos de dicho discurso (objetos, conceptos, temas) están sometidos y según las cuales se los reparte, diremos que estamos ante una formación discursiva. Es así como podemos delimitar ya una primera unidad, y hablar del discurso clínico, el discurso económico, el discurso carcelario (Gabilondo, 1990: 98).

Quizás el mejor ejemplo del funcionamiento del análisis arqueológico de los enunciados, los discursos y las formaciones discursivas nos lo ofrece el mismo Foucault. Tomemos una sucesión de signos: «QWERT» (Deleuze, 1997: 108). Dicha sucesión de signos carece de sentido si identificamos al enunciado con la proposición o la frase, si no ponemos una diferencia entre el enunciado y su descripción. Sin embargo, si atendemos a su regla de formación, es decir, a las relaciones que los signos mantienen entre ellos, tenemos la sucesión ordenada de las teclas de un ordenador. Tenemos un orden. Además, una sucesión particular, que se ha realizado según el orden, de izquierda a derecha y comenzando por la parte inferior de las letras de un teclado español. La sucesión de signos es efectivamente un enunciado, pues cobra sentido en el juego de las reglas de su formación, aunque por sí mismas, sin atender a sus reglas, no sean más que signos mudos. Lo esencial del carácter del enunciado y, por tanto, del discurso, es que Foucault admite como elementos del análisis, como las ruinas que el arqueólogo debe descifrar, elementos normalmente ilegitimados a la hora de realizar análisis epistemológicos. El «se dice», el habla neutra que nunca acaba de ser una proposición con sentido, los elementos excluidos y silenciados. Todos ellos son enunciados en virtud de las relaciones que mantienen con sus reglas de formación y existencia, al mismo nivel que los enunciados científicos, aunque cada uno de ellos se inscriba en un discurso distinto, en una formación discursiva diferente y posea unas prácticas totalmente irreconciliables. En las ruinas del arqueólogo

encontramos tanto poesía como ciencia, tanto enunciados delirantes como proposiciones axiológicas. Todas ellas pertenecen a un «se dice», todas ellas pertenecen al «habla», todas ellas se inscriben en una práctica. Podemos ya definir al discurso como un conjunto de enunciados cuyas reglas de existencia dependen del orden en el cual se inscriben, orden tanto teórico como práctico, siempre material. Ese orden, en el cual se inscriben los enunciados que forman determinados discursos, será definido por Foucault como formación discursiva.

Estrictamente, la formación discursiva no es otra cosa que grupos de enunciados. Sin embargo, dar cuenta de la formación de esos grupos de enunciados requiere aislarlos para el análisis, tomarlos como un objeto epistemológico, y, además, como una unidad epistemológica fuerte, ya que, en esos grupos de enunciados, aparece el correlato entre lo que se dice y lo que se hace, lo teórico y lo práctico, pieza clave de la epistemología que Foucault quiere levantar a la hora de establecer eso que es el orden. Hay que insistir que la formación discursiva no se da al nivel de los conceptos o de las frases, sino al nivel de los enunciados. El enunciado es su átomo, el discurso en el cual se ordena primeramente dicho enunciado, la molécula. Y la formación discursiva, la unidad que permite el análisis del orden. De ahí que Foucault pueda afirmar, en las últimas páginas de *Las palabras y las cosas,* que el hombre es un invento reciente y está próxima su desaparición, con un doble sentido. En primer lugar, la formación discursiva que posibilitaba el horizonte de reflexión antropológica es propia de la época moderna, simultánea a la proliferación de las ciencias humanas basadas en la antropologización de la vida, del trabajo y del lenguaje. Y, en segundo lugar, Foucault augura un cambio radical en las condiciones del saber contemporáneo que expulsa al ser humano de la centralidad discursiva, con lo que el saber contemporáneo sufre un desplazamiento fruto de la pérdida de centralidad de la disposición antropológica. La muerte del hombre no es sino una consecuencia epistemológica y discursiva de la muerte de dios propia de nuestro orden cultural. La arqueología, por lo tanto, analizará el orden cultural en términos de saber, pero, sin embargo, no podrá dar cuenta de las razones de este orden, al hurtarse toda posibilidad de una teleología histórica y establecer una discontinuidad irreductible entre los acontecimientos. Para poder explicar las razones del orden, será necesario atender nuevamente al desorden, a lo prohibido, tachado, proscrito, anulado y excluido. Lo que Foucault realiza con la entrada en la analítica del poder a partir de su lección inaugural del Collège de France, *El orden del discurso,* y sus obras posteriores.

3. Analítica del poder

En la década de los setenta y a partir de *El orden del discurso,* comienza la llamada etapa del poder, cuyo máximo exponente es su *Vigilar y castigar*. En él, la mirada foucaultiana se centra en describir el funcionamiento de las relaciones de poder, causa y razón del orden del saber en nuestra cultura. Sin embargo, el poder no será exactamente interpretado como la causa de los cambios históricos y de saber, sino que, en un nuevo paso de reflexión, el poder será concebido como inmanente al saber, implicado en la formación de un elemento ontológico nuclear denominado dispositivo.

El análisis foucaultiano nos muestra el modo en que las disciplinas, las prácticas, las instituciones y los discursos poseen efectos de poder que están involucrados en la formación no solo de nuestro presente, sino de nuestro modo de experimentarnos como sujetos. El espacio abierto por la reflexión foucaultiana del poder es la constatación de regiones, aparentemente neutras, que, sin embargo, poseen efectos de poder de primer orden. Las prisiones, los psiquiátricos, la universidad, la escuela, el saber, la familia, la fábrica, y tantos otros lugares deben ser analizados, según la tarea genealógica, con el objetivo de desvelar las relaciones de poder y los efectos de poder que producen, constatando así el grado de implicación de dichos efectos en la formación del presente. En este sentido, se realiza un análisis de los efectos de poder que han conformando una experiencia del presente tal y como se nos presenta en el aquí y el ahora. Para realizar esta tarea, Foucault desarrolla una serie de unidades ontológicas llamadas dispositivos. El dispositivo muestra las relaciones entre el saber, el poder y la subjetividad. Podemos hablar de dispositivos carcelarios, dispositivos médicos, incluso de dispositivos sexuales.

Dentro del dispositivo, las instituciones representan una política de control de los cuerpos mediante las relaciones de disciplina, analizadas por Foucault en *Vigilar y castigar*. El poder no se ejerce de modo vertical, de los dispositivos no emana el poder hacia los cuerpos, sino que es a nivel micro-político, en las disciplinas, en donde encontramos los primeros gestos de las relaciones de poder. Por disciplinas entendemos técnicas que garantizan la ordenación de las multiplicidades humanas. Son las disciplinas las que se caracterizan por hacer el ejercicio del poder menos costoso, más barato y discreto, de modo que pueda filtrarse hasta lo más profundo y amplio del cuerpo social. Las técnicas disciplinarias se aplican sobre los cuerpos, con el fin de producir sujetos sometidos y útiles. Ya no se trata de reprimir ni de torturar, sino de producir. Las disciplinas no reprimen, sino que producen sujetos. En el marco de los

dispositivos (Foucault, 2000), las disciplinas actúan colonizando lo social, haciéndolo homogéneo a través de la norma. Porque la coordinación de los diferentes dispositivos (carcelario, psiquiátrico, sexual) se conseguirá por la emanación de dichas disciplinas en la forma de una norma. En esta coordinación, vemos aparecer la norma, la partición normal/anormal, fundamento de la constitución de los sujetos.

El individuo, en tanto individuo sometido, es una producción de un cierto número de dispositivos saber-poder, de un cierto régimen de verdad, de una cierta visibilidad (prácticas). Es en la arquitectónica de lo social, en sus bajos fondos, en la genealogía de sus cimientos, en donde encontramos los movimientos casi clandestinos que producen al individuo sometido, al individuo normal. Un individuo normal que no solamente es una categoría discursiva (filosófica) abstracta más o menos afortunada. Sino que, más allá de esto, posee la realidad empírica de las mil pequeñas disciplinas que lo han constituido pacientemente, subterráneamente. La labor de Foucault nos muestra esos procedimientos, el modo en que surge este individuo normalizado y armonizado con el tipo de arquitectura social que lo envuelve. Pero no se acaba aquí la intención foucaultiana. No se trata tan solo de marcar los puntos que nos ofrecen la clave del surgimiento del individuo. El pensamiento de Foucault cobra una dirección más radical cuando entendemos que estas construcciones sociales, estas producciones de los dispositivos llamadas individuo nos comprometen en lo más íntimo. Nos comprometen en tanto se refieren a nosotros mismos. A la experiencia que tenemos de nosotros mismos. A la posibilidad de experimentar de otro modo. En la medida en que somos individuos normalizados y sometidos, la experiencia que tenemos está ligada necesariamente a esos procesos de normalización y sometimiento que nos han producido como individuos vinculados a una arquitectura social determinada. Es aquí en donde cabe situar uno de los gradientes interpelativos de Foucault: en el nosotros mismos. Los grandes temas que han ocupado las principales obras foucaultianas, sin duda, no son arbitrarios. El que se haya referido casi obsesivamente a la locura, a la penalidad y a la sexualidad se entiende desde este ángulo experiencial. La experiencia de nosotros mismos en tanto individuos modernos está mediada por tres grandes preguntas: la pregunta por la cordura, por la criminalidad y por la sexualidad. En qué medida estamos locos o cuerdos, en qué medida somos legales, en qué medida somos perversos, preguntas todas ellas que convergen en la gran cuestión de la normalidad.

> ¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se

> reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? (Foucault, 1998: 10).

Son la locura, la penalidad y la sexualidad las que nos dan las claves a la insistencia de la pregunta: ¿Hasta qué punto somos normales? Esta experiencia del individuo, por tanto, será una experiencia de la normalidad. Una experiencia que se construirá gracias a las verdades sobre la locura, las verdades sobre la prisión, las verdades sobre el sexo. En definitiva, el gran aparato de la verdad girará sobre la cuestión de la normalidad.

Sin embargo, el análisis de Foucault se complejiza a la hora de describir los diferentes tipos de relaciones de poder que se han dado a lo largo de las diferentes épocas históricas. En la obra foucaultiana, y gracias a los cursos del Collège de France como *Seguridad, territorio y población,* podemos establecer una tipología de los grandes regímenes de poder: poder pastoral, poder soberano, poder disciplinario y biopoder (Foucault, 2010). El poder pastoral sería aquel encargado de producir una identidad a través de los procedimientos prácticos de la confesión y auspiciado por un saber religioso y de la conciencia. El poder Soberano, tatuaría sobre la propia piel, a base de suplicio, el castigo necesario para la corrección. El poder disciplinario o panóptico, encargado de producir el cuerpo normalizado, que es analizado pormenorizadamente por Foucault, sería el poder que se desarrolla en las instituciones, un poder productor que posee en las prácticas disciplinarias y en el apoyo teórico de las ciencias humanas su soporte. Por último, el biopoder o poder sobre la vida, propio del XIX, tomaría como objeto la población y su gestión, a través de prácticas de seguridad, higiene y libertad, con la economía liberal y la medicalización social como saberes implicados. Así, nos encontramos con la descripción de varios tipos de tecnologías de poder que poseen su momento predominante en diferentes épocas, pero que no desaparecen, no se suceden linealmente. Pese a que a cada época le corresponde una tecnología de poder preeminente de acuerdo con los dispositivos del saber y con la economía de las prácticas sociales, los otros tipos de poder conviven en diferentes escalas. Se trata de una *heterarquía* de poderes orientados a producir normalidad en cada uno de los objetos de su mirada. Así, podríamos hablar de una suerte de gran dispositivo sinóptico, dentro del cual las jerarquías entre los regímenes diferentes de poder y de saber van moldeándose de acuerdo con la especificidad histórica y cultural de cada momento. Porque ya se nos empieza a hacer evidente que la tarea de Foucault no será la de construir una gran ontología al uso, sino la de dominar a la ontología misma y anclarla en nuestro aquí y en nuestro ahora. La analítica del poder, por lo tanto, deberá contar con el análisis del particular momento del dispositivo sinóptico del saber-poder que define nuestra experiencia del presente,

y, al mismo tiempo, sondear las resistencias o contra-conductas que se le oponen. A este respecto, Foucault nos mostrará que la experiencia de nosotros mismos será una construcción fruto del ejercicio del poder por parte de los dispositivos saber-poder mediante la politización de una experiencia –la del lenguaje moderno– que se levanta contra la normalización.

La atención de Foucault recae en aquellos lugares en donde se puede observar, a la vez, la construcción de la experiencia, del individuo, y de la arquitectura de los dispositivos que emergen de esta construcción. Y ese lugar no es otro que el cuerpo. El cuerpo enloquecido, el cuerpo encerrado, el cuerpo sexuado. El cuerpo como lugar en donde somos tanto individuo como experiencia, tanto saber como poder, tanto verdad como disciplina. La locura, la penalidad y la sexualidad como desarrollos de la constitución de la experiencia normalizada bajo la forma de diversos sometimientos, disciplinas y violencias sobre el cuerpo. A esto, es a lo que responde la llamada a realizar la «ontología histórica de nosotros mismos». A trazar el itinerario que ha seguido la experiencia de nosotros mismos hasta su constitución como experiencia normalizada de individuo sometido.

4. Experiencia y subjetividad

La experiencia, por tanto, estaría definida por una correlación de los dispositivos que produce, en cada época y cultura, individuos sometidos. Pero esta producción requiere de una interioridad susceptible de ser normalizada, modelada y producida como individuo. La experiencia de nosotros mismos es una experiencia normalizada, pero el «nosotros mismos» responde a la interioridad en donde Foucault sitúa la batalla entre poder y resistencia: el cuerpo. Pero no el cuerpo como exterioridad que se relaciona con las cosas, sino el cuerpo como interioridad, como lugar de la subjetividad. La subjetividad es una instancia nominalista, que tan solo aparece cuando entran en relación los dispositivos, los tipos de normatividad, los regímenes de verdad y la subjetividad con el objetivo de producir individuos normalizados. Es por ello por lo que, en este proceso, Foucault puede apelar a la resistencia que anida en toda subjetividad frente a la normalización. No se trata de nada más que del «estruendo de la batalla». Su ontología del presente, su ontología histórica de nosotros mismos no sería otra cosa que una batalla librada contra el poder mismo dentro del campo de batalla en donde todavía se puede librar una lucha cuerpo a cuerpo: en la interioridad.

La subjetividad, así, se convertirá en el escenario de una batalla; de ella dependerá tanto la experiencia de uno mismo como su conformación como individuo normalizado. Un escenario de lucha que se deriva de los análisis de los dispositivos que nos encontramos al final del camino pero que quizás nos marca el punto de inicio de esa experiencia del lenguaje desde donde Foucault puede hablar a la contra sin rendir cuentas de su rostro. Y es también en el lugar de la subjetividad desde donde se nos puede presentar la posibilidad de una praxis política engarzada con la crítica y la ontología.

La resistencia, precisamente, apuntará a esa experiencia otra que es experiencia politizada y que se levanta en contra de la normalización. En relación con la resistencia, heredera directa del concepto de transgresión, es necesario dibujar dos planos distintos según el modo en que Foucault expresa su posibilidad. El primero, es el plano de la singularidad. El segundo, el plano de la praxis política. La resistencia comprende a ambos, ambos planos son dos caracteres diferentes de la politización de la experiencia. El primero, en tanto *lex transgressa,* apunta a la resistencia como singularidad que no es posible normalizar. El segundo, en tanto *transgressio,* apunta a la posibilidad de un nuevo modo de intelectual, de un nuevo modo de ética, de un nuevo modo, en fin, de pensar y hacer política, tal y como veremos posteriormente. La singularidad a la que apunta el primer plano de resistencia viene dada por esos caracteres ejemplares que, como Sade, Artaud o Pierre Rivière, permanecen inconmensurables al intento normalizador. Son las vidas infames, ejemplos no ejemplares de cómo la maquinaria del poder se cortocircuita con un acontecimiento singular, como la perplejidad del aparato judicial ante la confesión de Pierre Rivière. Casos que suponen una unión de existencia y escritura transgresiva, casos extraordinarios que funcionan como acontecimientos singulares en los que se muestra la posibilidad de la resistencia a través de su magnífica extravagancia (Rodríguez, 2012). Sin embargo, son casos sin recomposición posible, fragmentos de soledad y resistencia que quedan tan solo como signos, signos a los que Foucault nunca renunció y que encontrarán expresión y, quizás, una nueva comprensión desde el posterior análisis de la subjetividad. Sin embargo, en el momento de la reflexión sobre el poder, la resistencia concebida como acontecimiento singular, entraña la imposibilidad de concebirla colectivamente, queda como *exempla* enterrado en la maraña documental, una soledad y una resistencia con la que Foucault siempre mantuvo una relación estrecha.

Por otro lado, la resistencia –o, como la denominará Foucault en la década de los ochenta, la contra conducta– se comienza a concebir, desde la creación del GIP, como una ética que posibilite la colectividad, la acción política de resistencia

organizada de una manera no usual, como una nueva batalla con nuevas armas. Se trata de una resistencia trasversal, reproducible, que rechaza la representación y el peso de la acción política tradicional. La praxis política que de ello se desprende poseerá dos características que se escanden en tres grandes rótulos que aquí apuntaremos para, posteriormente, profundizar en mayor medida: un nuevo tipo de intelectual y una ética de la resistencia. Sin duda, en la obra de Foucault las relaciones entre teoría y práctica han cambiado. Ya no podemos hablar en términos de pensamiento crítico clásico. Para Foucault, la teoría y la práctica se superponen, se imbrican, se suponen y se transforman solapándose.

Quizás gran parte de la obra de Foucault –especialmente la última– pueda leerse como el estudio del modo en que las técnicas de sí se han reducido al simple conocimiento de sí, a conocimiento de la naturaleza secreta del hombre, de su identidad, orientada a la constitución del sí mismo como objeto de conocimiento. Con la sospecha de que esta constitución a través del conocimiento tiene por única finalidad y objetivo el reconocerse como sujeto obediente, sumiso y ordenado (Gros, 2003:13). Desde esta perspectiva, podemos re-direccionar la reflexión ética foucaultiana hacia otra perspectiva. El intento por pensar de otro modo un modo de relacionarnos con nosotros mismos supone una alternativa al conocimiento de sí, el cual abre el camino a las relaciones de poder y de saber como constituyentes del nosotros mismos. La politización de la experiencia del uno mismo, precisamente, se levantaba contra la modelación de una subjetividad expresada en estos términos. Y el recurso al cuidado de sí, entonces, no representa sino un modo de sustituir la sospechosa pregunta «¿quienes somos?» por la pregunta de inspiración griega «¿qué podemos hacer de nosotros mismos?». En la sustitución de esta pregunta se nos ofrece la respuesta a las preguntas clásicas humanistas expresadas por Kant. Si, como marcara Deleuze, la tarea foucaultiana puede verse como el reverso antropológico de la armadura humanista, las preguntas que sustituyen a *¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?* Y, en definitiva, a la pregunta *¿qué es el hombre?* serán, ahora, *¿qué sé?, ¿qué puedo?, ¿qué estoy obligado a esperar?* y, como corolario, la pregunta *¿qué podemos hacer de nosotros mismos?*

Con lo que la propuesta ética foucaultiana se nos revela como el último desarrollo de una propuesta político-filosófica coherente, el desarrollo práctico de una ontología histórica de nosotros mismos orientada a ser de otro modo, siguiendo el particular impulso ilustrado que veía en las condiciones de posibilidad el límite a transgredir, y no el límite filosófico, político y moral a respetar.

Será en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* donde Foucault marque con gesto más claro este objetivo, relacionándolo con una empresa ligada

a la politización de la experiencia. Dicho volumen, hemos afirmado que se presenta como una corrección del trabajo proyectado en el primer volumen. Si, como afirma Foucault en la presentación primera de su proyecto sobre la sexualidad, no se trataba de hacer una historia ni de los comportamientos sexuales concretos ni de los códigos morales, sino de las formas de experiencia de la sexualidad, el objetivo en el segundo volumen pasa a ser considerar las formas de subjetivación por sí mismas, concediendo la preeminencia no a la sexualidad, sino a la constitución del uno mismo a través de la noción de experiencia. La modificación del itinerario previsto no es trivial. Implica un profundo cambio en la investigación, que podría marcarse en la modificación de la genealogía de la sexualidad a una ontología histórica de la subjetividad a través de las experiencias. El nuevo proyecto, definido por la tarea consistente en dilucidar cómo se forma una experiencia en la cual se encuentran unidos la relación con uno mismo y la relación con los otros, nos ofrece una problemática teórica que debemos explicitar para hallar el lugar exacto que la propuesta ética foucaultiana ocupa en el seno de su tarea. Para ello, como se ha afirmado, es preciso recurrir a la propia descripción por parte de Foucault sobre la modificación de su proyecto conocido como *Historia de la sexualidad,* contenida en el prólogo al segundo volumen. Así, el primer proyecto, abandonado, era el de realizar una historia de la sexualidad entendida esta como una experiencia histórica y concreta.

Para realizarlo, Foucault marcaba el camino a emprender a través de los tres ejes experienciales que deberían desarrollarse para poder realizar esa historia genealógica de la sexualidad: poder, saber y prácticas de sí. Sin embargo, podemos marcar dos motivos principales que obligaron a cambiar el rumbo del proyecto. El primer motivo es debido al significado de experiencia, entendida como correlación entre dispositivos de poder, de saber y técnicas de sí que conforman la sexualidad. Esta noción de experiencia queda limitada al mero precipitado de relaciones de poder, suponiendo una verdad objetivada –sexualidad– que se impondría a través de la disciplina del cuerpo y de la mente. Y es que, en segundo lugar, identificar el objeto de estudio como sexualidad impedía una búsqueda de mayor alcance, esto es, la historia de la subjetividad ligada a la noción de experiencia politizada. El mismo desarrollo de los trabajos exigía a Foucault encararse con la cuestión de la subjetividad misma –tal y como había realizado previamente con el poder y el saber– que trascendiese a la mera sexualidad. Es así como el cambio del proyecto de Foucault está ligado tanto a la voluntad de realizar una historia de la subjetividad, de los modos de subjetivación, a las modulaciones de la experiencia de uno mismo, como a los modos de evadirse de tal subjetividad, de poder experimentarse a uno mismo de

otro modo, encontrando, en el problema de la verdad, el camino para plantearse las cuestiones de la subjetividad:

> Se trata, en fin, de pensar la experiencia vinculada a una historia de la subjetividad que permanece implicada en una ontología histórica del presente. Una experiencia, entendida como la constitución histórica y concreta, a través de la cual se puede y debe pensar el uno mismo, la subjetividad: «El proyecto de una historia de la sexualidad estaba ligado al deseo de analizar de más cerca la tercera rama constitutiva de toda raíz experiencial: la modalidad de la relación con uno mismo» (Foucault, 1996: 583).

En este interés por la experiencia ligada al núcleo de la subjetividad, juegan un papel preponderante las cuestiones de la verdad. La verdad entendida, ahora, no como una correspondencia, ni siquiera como una metáfora de un uso inhabitual. Sino como parte de todo un cuerpo de técnicas conducentes a afianzar la subjetividad como construcción y como experiencia. La preocupación por las técnicas del cuidado de sí, la señalización de peligro bajo las objetivaciones de la verdad del conocimiento de sí, no es otra cosa que el paso al centro de la reflexión de las técnicas mediante las cuales se constituye el sujeto, se modela la historia de la subjetividad y se establece una correlación entre poder, saber y prácticas que da lugar a la experiencia de lo que somos. Es por ello por lo que realizar una historia de la verdad quiere decir, únicamente, realizar un análisis de los juegos de lo verdadero y lo falso que funcionan como técnicas de sí conducentes a establecer una experiencia concreta de eso que somos, una configuración histórica de la subjetividad. Atender a dichas prácticas, remontarse a lo antiguo para observar de qué modo dichas prácticas no iban orientadas a establecer verdades objetivas de la experiencia, esa parece ser la última tarea de un Foucault que, abriéndose a latitudes del pensar distintas a las que nos tenía acostumbrados, cierra su proyecto con una propuesta ética compleja, inacabada y coherente, amparada por el sol nietzscheano de la desubjetivación, del deseo de ser de otro modo.

Frente al sólido entramado que analizaba Foucault en sus obras mayores, el análisis de la subjetividad pretende esbozar las líneas maestras mediante las cuales se establece la subjetivación y, al mismo tiempo, marcar las líneas de fuga a dicha subjetivación. Esta fuga se materializa en la propuesta ética foucaultiana, una opción clara por la resistencia, traducida, esta vez, en la opción por escapar a la objetivación de la experiencia, apelando a diversas técnicas de sí que permitirían la constitución de una subjetividad entendida como la búsqueda de un nuevo arte de vivir. Sin embargo, parece complicado aceptar la posibilidad de escapar a un entramado experiencial que, anteriormente, era definido como una

compleja red de relaciones de poder. El mismo Foucault explicita en qué medida el poder funciona como elemento constituyente del uno mismo, apelando a la noción de resistencia como un modo de ser que se levanta contra los precipitados de dichas relaciones de poder.

Por eso cualquier propuesta ética que conduzca a intentar subvertir el precipitado de las relaciones de poder se encuentra íntimamente ligado a dichas relaciones. Resistencia y poder, como vimos anteriormente, se nos aparecen íntimamente unidas. Por ello, no es pensable, en la perspectiva foucaultiana, una propuesta ética que no se embarre en la problemática del poder. No se trata de una propuesta ética de corte esteticista, que opte por el arte como un nuevo modo de vida. La propuesta ética de Foucault es una propuesta ético-política por la resistencia, por el enfrentamiento con el poder, y el terreno de dicho enfrentamiento es, precisamente, el de las técnicas de sí, el uno mismo, la lucha por la constitución de la subjetividad y la experiencia de sí.

5. La ontología histórica de nosotros mismos

Llegados a este punto, es posible ya apuntar la tarea foucaultiana como una ontología histórica de nosotros mismos, tal y como Foucault define su quehacer en los escritos sobre la Ilustración. Hemos visto de qué modo Foucault se enfrentaba al análisis del saber, al del poder y al de la subjetividad. Ahora bien, ¿de qué modo está implicada la *ciencia del Ser* en los análisis de los dispositivos de saberes y poderes históricos? Esta pregunta es contestada por Foucault a través de la renuncia a buscar ningún Ser más allá de su constitución efectiva, esto es, nominalista. Solo hay ser aquí y ahora y bajo determinadas condiciones de posibilidad que, para mayor escándalo de la ontología clásica, está atravesada por una historia concebida como discontinua. Ontología vinculada al presente y abierta a la historia, esta es la propuesta filosófica de Foucault tras la que se sostiene la coherencia de su obra y de su tarea de pensamiento. Decir nuestro ser, pero con el objetivo, como veremos, de ser de otro modo. Porque la elección de las regiones de análisis tampoco es en Foucault azarosa. El saber, el poder y la sexualidad son regiones en donde se juega gran parte de nuestro modo de mirar el mundo, de experimentarlo. La experiencia, entonces, definida como ese correlato entre saber, poder y subjetividad se juega, para Foucault, en determinados lugares que establecen las condiciones de posibilidad de lo que puede ser experimentado en cada época. Lo que podría ser llamado experiencia normalizada no es sino la producción de nuestro modo de experimentar lo que nos pasa en un momento

histórico determinado. Y es necesario entender bajo qué condiciones se produce dicha experiencia, por qué ciertas palabras, gestos, morales, actitudes son expulsadas de lo legítimamente experimentable en ciertas épocas. Es por ello que Foucault establece su ontología crítica de nosotros mismos u ontología histórica del presente como un análisis de los tres ejes de formación de experiencia: saber, poder y subjetividad para, precisamente, experimentar de modo diferente:

> Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto, sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto (Foucault, 2005: 485).

Para que sea posible realizar esta historia de lo que hemos hecho que es, al mismo tiempo, análisis de lo que somos, Foucault lleva a cabo una tarea ontológica que, a través del método genealógico, intenta establecer el nacimiento de los objetos culturales que definen nuestro presente en su contexto histórico propio, en el seno de su dispositivo cultural saber-poder determinado, es decir, buscar las condiciones de posibilidad de lo que somos para ser de otro modo. Una ontología que introduce la historia y la crítica en el mismo gesto del pensamiento. Hacer una ontología del presente querrá decir tomar una actitud de resistencia analizando los surgimientos que nos permitan entender lo que somos, porque aquello que somos es el problema. Y eso que somos lo hemos identificado como el núcleo de una serie de experiencias. A este nivel, al nivel de la constitución del sujeto, Foucault entiende la experiencia como una suerte de correlación entre los dominios del saber, el poder y la subjetividad tal y como son gestionadas, fiscalizadas y producidas por los aparatos culturales. La experiencia no es necesariamente esa actitud que consiste en ser de otro modo, sino que su expresión histórica, sometida a la conformación de diversos dispositivos institucionales, médicos, disciplinarios y, en fin, culturales, se encuentra determinada y normalizada. Con el fin de hacer estallar esta normalización de la experiencia, es necesario, en primer lugar, realizar una ontología que permita marcar los lugares de constitución de la experiencia por la cual nos reconocemos como sujetos insertos en una cultura, una época y una geografía determinada. La historia de las experiencias a la que nos referíamos anteriormente cobra así toda su cala filosófica y su sentido. Se trata de establecer una ontología de lo que somos, una ontología de la precariedad histórica, nominalista, cuyo objetivo no es

otro que dejar de ser eso que somos. Es como si Foucault, mediante la armadura de una ontología del presente, nos marcase los silencios que constituyen la experiencia de lo que somos para hacer intolerable esa experiencia. De una forma semejante, Marx realizaba un análisis de la alienación: mostrando las cadenas del proletariado, estas se volvían intolerables. Un juego parecido aparece en la ontología foucaultiana. Es una ontología a la contra, crítica, una ontología que pretende destruirse a sí misma, que posee, como objetivo último, la desaparición de los límites que hacen posible la constitución de la experiencia de lo que somos a través de la correlación entre los dominios del saber, del poder y de la subjetividad. Si la genealogía permitía, al mismo tiempo que la labor crítica, una labor creadora, en Foucault esta labor creadora se transforma en el diseño de una ontología de lo intolerable, entendiendo lo intolerable como precisamente aquello que nos hace ser lo que somos, aquello que fiscaliza nuestra experiencia, que delimita lo posible y lo imposible, lo admitido y lo excluido, lo normal y lo anormal, lo confesable y lo inconfesable: la normalización de la experiencia. De este modo, para realizar la tarea de una ontología del presente, o de una ontología de lo intolerable, es necesaria la puesta en trabajo de un método que respete las cauciones que se han indicado a propósito de la ontología y la genealogía. Ahora bien, ¿cómo, de qué modo, por medio de qué procedimientos puede realizarse una ontología de tal calibre? ¿Cuál es el camino para realizar una historia de las experiencias que remita a una ontología del presente en la cual nos jugamos eso que somos? La respuesta viene dada por el despliegue de la obra foucaultiana: el análisis histórico de las formas de saber, de los procedimientos de gobierno y de las prácticas de subjetividad: la historia de los diversos focos de experiencias. En la intersección entre estos tres dominios aparece el dispositivo. El dispositivo, en tanto elemento de una ontología del presente, es una máquina abstracta en la que se muestran las relaciones entre el saber, el poder y la subjetividad. Podemos hablar de dispositivos carcelarios, dispositivos médicos, incluso de dispositivos sexuales. Ahora bien, hay que hacer notar que Foucault no nos habla del buen o mal funcionamiento de las instituciones o de la cultura. No hay una valoración de cierto modo de funcionamiento institucional. Se trata de una ontología en sentido fuerte. Los dispositivos, así, son la mínima unidad ontológica y dicha ontología, entendida como ontología del presente, nos muestra el funcionamiento de la sociedad en pleno.

> La ontología histórica de nosotros mismos debe responder a una serie de cuestiones abiertas, tiene como tema un número no definido de investigaciones que podemos multiplicar y precisar tanto como queramos; pero siempre responderán a la sistematización siguiente: cómo somos constituidos como

> sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen u obedecen relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras propias acciones (Foucault, 2001: 348).

Los dispositivos saber-poder-subjetividad se nos aparecen, de este modo, como la arquitectónica primera, no trascendental sino nominalista, histórica, anclada en el presente, en los acontecimientos que le dan forma. Los dispositivos van a ser el elemento ontológico por medio del cual será posible trazar una ontología cuyo objetivo, sentido y horizonte sea la destrucción de los mismos. Es decir, establecer las condiciones de posibilidad de los límites de la experiencia, pero para transgredirlas: hacer genealogía. Esta es la tarea a la cual está abocada la ontología del presente. Una ontología, por lo tanto, plenamente politizada, una ontología que ya no es una ciencia primera, sino que, abocada al desierto del fundamento, del origen y de lo trascendental, y definida metódicamente por la genealogía, depende de una opción previa, una opción que atraviesa toda la obra de Foucault bajo diversos modos: pensar de otro modo, resistencia, no ser gobernado, transgresión, pero que mantiene una coherencia última, constante, amurallada tras las diversas líneas de reflexión: politizar la experiencia. Labor política, labor experiencial, labor paciente que da forma a esa particular y frágil impaciencia de la libertad.

6. A modo de conclusión

Si tuviéramos, ahora, que definir esa ontología histórica de nosotros mismos que realiza Foucault, sin duda deberíamos, primero, atender a la inclusión de la precariedad histórica y del presente en el Ser a analizar – Ser que pasaría a convertirse, por lo tanto, en un objeto cultural determinado. En segundo lugar, sería necesario entender esa tarea como crítica, casi en el sentido kantiano, esto es, un establecimiento de las condiciones de posibilidad de dicho Ser. Para establecerlas, se utiliza el método genealógico importado de Nietzsche, que establece que es necesario analizar las condiciones de posibilidad no en abstracto, sino del nacimiento (emergencia y procedencia) del objeto cultural determinado. Puesto que los objetos culturales que conforman la ontología foucaultiana son aquellos vinculados a la producción de la experiencia de nosotros mismos, el acercamiento genealógico al nacimiento de dichos objetos tendrá como unidad mínima de análisis los dispositivos saber-poder-subjetividad y, en su despliegue, se nos ofrecerían las claves de lo que hemos sido y cómo ello produce nuestro modo presente de experimentar(nos). Por lo que la tarea, al mismo tiempo que

ontológica, sería crítica, tarea hacia la cual el mismo Foucault abocaba el pensamiento a comienzos de su aventura filosófica en su *Prefacio a la transgresión:* «Un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo gesto, una crítica y una ontología, un pensamiento que pensara la finitud y el ser» (Foucault, 1999). Y dicha crítica contendría, entonces, la tarea ética de la resistencia, de la disidencia, del no ser gobernado, es decir, la ardua tarea de ser de otro modo. A partir de comprender la teoría foucaultiana como una ontología crítica e histórica del presente y de nosotros mismos, es posible una vía de entrada diferente a sus grandes textos. Sería posible, entonces, leer *Historia de la locura* como un análisis del nacimiento de la locura a través de los dispositivos saber-poder propios de la época disciplinaria de las instituciones que han producido e instituido nuestro modo presente de experimentar ese límite de la razón que es la locura, reconociéndonos como sujetos razonables. *Vigilar y castigar* no sería sino el nacimiento de la penalidad a través de la cual nos reconocemos como sujetos normales, no delincuentes. Y, por último, su *Historia de la sexualidad* compondría el nacimiento de la experiencia de la sexualidad, su producción a través de los mecanismos de bio-poder, ese último dispositivo tratado por Foucault, a través del cual nos reconocemos como sujetos no perversos. Sujetos normales, cuerdos, con una sexualidad sana, matrices de la experiencia posible producidas por una red de saberes y poderes que culminan en nosotros mismos constituyéndonos pero que, gracias a la tarea ontológica foucaultiana, podemos entender para interrumpir esas producciones, esos poderes y esos saberes, esos nosotros mismos. Abrir, en definitiva, nuestro modo de experimentar lo que (nos) pasa con el objetivo de cambiar el umbral de mirada, de experimentar de otro modo (Morey, 2012). Y eso mismo parece decirnos el mismo Foucault si nos atenemos a la coherencia interna que atraviesa toda su obra. Decir el Ser es abrir el Ser al cambio. Pensar es siempre pensar de otro modo. Experimentar es siempre experimentar de otro modo. Sus últimas palabras, escritas en los apuntes destinados al último curso del Collège de France, insistían en esa tarea, incluso hasta el desfallecimiento, como una suerte de enigma en el que plegar la coherencia de su pensamiento:

> Solo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra (Foucault, 2010: 350).

Bibliografía

BERMÚDEZ, J. A. (2012), *Michel Foucault, un pensador poliédrico,* Valencia, PUV.
DELEUZE, G. (1997), *Foucault,* Barcelona, Paidós.
FOUCAULT, M. (1997), *Las palabras y las cosas,* Madrid, Siglo XXI.
– (1998), *Historia de la sexualidad,* vol. I, Madrid, Siglo XXI.
– (1999), *Entre filosofía y literatura,* Barcelona, Paidós.
– (2000), *Vigilar y castigar,* Madrid, Siglo XXI.
– (2001), *Estética, ética y hermenéutica,* Barcelona, Paidós.
– (2005), *Hermenéutica del sujeto,* Madrid, Akal.
– (2006), *Historia de la locura,* México, FCE.
– (2006b), *Seguridad, territorio y población,* México, FCE.
– (2010), *El coraje de la verdad,* México, FCE.
GABILONDO, A. (1990), *El discurso en acción,* Barcelona, Anthropos.
GROS, F. (1996), *Michel Foucault,* París, PUF.
MOREY, M. (2012), «Una política de la experiencia», en Bermúdez, J. A. (ed.) (2012), pp. 63-77.
RODRÍGUEZ, J. L, (2012), «Sobre la gloria política de la extravagancia», en Bermúdez, J. A. (ed.) (2012), pp. 79-109.

La lengua salvaje: violencia, signo y escritura en Jacques Derrida y Claude Lévi-Strauss

Sandra Santana
(Universidad de Zaragoza)

La pareja conceptual «habla / escritura», junto con las de «naturaleza / cultura» y «significado / significante» se encuentran en el núcleo de la crítica de Jaques Derrida al estructuralismo y, en concreto, a la obra de Claude Lévi-Strauss. En las páginas que siguen se intentará mostrar en qué sentido interpreta Lévi-Strauss la escritura como una tecnología de dominación, así como el desplazamiento de este concepto que se efectúa dentro del marco conceptual derridiano.

1. La colonización del habla

Comenzaremos aludiendo a un episodio narrado por Lévi-Strauss en *Tristes trópicos* bajo el título de «Lección de escritura», y que será luego reinterpretado por Derrida en el marco de *De la gramatología*.[47] Este tiene lugar durante la visita del antropólogo a uno de los asentamientos de la población indígena de los nambikwara. Tal como sucediera anteriormente con otras poblaciones indígenas, Lévi-Strauss había repartido entre los miembros de la tribu –una comunidad ágrafa, por lo demás– hojas de papel y lápices. Si bien al comienzo los individuos nambikwara no sabían qué hacer con estos extraños obsequios, transcurridos unos días muchos de ellos comenzaron a imitar los movimientos del antropólogo fingiendo el gesto de la escritura con líneas horizontales onduladas. Sin embargo, siguiendo el relato de Lévi-Strauss, una mañana sucede algo insólito. Tras una

47 El episodio se encuentra recogido en Lévi-Strauss, 1992: 319-340. Para la interpretación de Derrida, cf. Derrida, 2003: 133 y sig.

fría noche en el Amazonas en la que tanto los indígenas (poco habituados a la presencia de los occidentales) como los recién llegados (advertidos de la fama violenta de la comunidad) intentan dormir sin dejar de vigilarse «amablemente» unos a otros, se procede a intercambiar regalos entre los grupos. Es en este momento cuando el jefe de la tribu modifica su actitud respecto a los lápices y los cuadernos de notas. Deja entonces de limitarse a trazar líneas sin sentido para, con gran seriedad, examinarlas también fingiendo junto al extraño visitante que su «galimatías» poseía un sentido que ambos eran capaces de descifrar. De todos los individuos nambikwara tan solo el jefe de la tribu, así lo señala Lévi-Strauss, se aprovecha de la «comedia» de la escritura y convierte el juego en algo serio al descubrir en sus gestos una potente herramienta: aprende el modo de marcar con ella una distancia de dominación entre su posición y la del resto de los indios. Tan solo el jefe «había comprendido la función de la escritura».[48] Según Lévi-Strauss, no se trataba únicamente de hacer «como que escribía», a modo de juego, sino que con solemnidad fingida pretendía compartir con el antropólogo el «secreto» de los signos y persuadía, así, a sus hombres de que las mercancías pasaban por su intermedio regulando los términos del intercambio de regalos.

¿Cómo es posible que sin conocer el funcionamiento real de la escritura, el jefe de la tribu lograra hacer un uso «eficaz» de la misma? Según interpreta Lévi-Strauss, lo que logró el jefe nambikwara fue servirse de la escritura no para conocer o transmitir conocimientos o significados, sino para acrecentar su prestigio y su autoridad. A pesar de que en su rostro aparezca una cierta desilusión cada vez que intenta, sin éxito, comprender los signos, sin adentrarse en ellos buscando conocimiento, aprende rápidamente el modo de mediatizarlos mientras desliza la vista por su superficie:

> Su símbolo había sido aprendido, mientras que su realidad seguía siendo extraña. […] No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo –o de una función– a expensas de otro.[49]

La llamativa tesis del antropólogo es que precisamente esto que aprende el jefe nambikwara es lo fundamental de la escritura: su función primigenia es ser utilizada como una tecnología de subordinación. Efectivamente, en *Tristes trópicos,* Lévi-Strauss advierte que, desde el punto de vista histórico, la escritura no debe verse como un avance en la transmisión y fijación de conocimientos. La aparición de esta es inseparable de ciertos rasgos característicos de la civilización,

48 Lévi-Straus, 1992: 321.
49 Ibídem, p. 322.

desde luego, pero ha de pensarse que «el único fenómeno que ella ha acompañado fielmente es la formación de las ciudades y los imperios, es decir, la integración de un número considerable de individuos en un sistema político y su jerarquización en castas y en clases».[50] Es decir, la escritura, según Lévi-Strauss, aparece vinculada a la formación de estructuras sociales más complejas. Sin embargo, al tiempo que organiza y divide la sociedad, aumenta las desigualdades distribuyendo a los individuos en estamentos, castas o clases. Al contrario de lo que pudiera esperarse, la irrupción de la escritura en la Historia es vista más que como un progreso del espíritu, como una imposición violenta que sirve para «favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación».[51] Ella es, antes que nada, madre de la ley y de las jerarquías sociales.[52]

Esto es por lo que Derrida considera que Lévi-Strauss se siente incómodo e irritado, porque el jefe, al imitar sus gestos, y a pesar de que sus rayas sobre el papel no dejaran de ser un puro «galimatías» sin sentido, recibe de él, embajador de la civilización occidental en medio de la selva amazónica, lo esencial de la escritura pervirtiendo involuntariamente su supuesta naturaleza inocente:

> Solo una comunidad de dimensiones reducidas […], sólo una microsociedad de no-violencia y de franqueza […] plenamente presente consigo en su habla viva, solo tal comunidad puede padecer, como la sorpresa de una agresión procedente *del afuera,* la insinuación de la escritura […]. Solo tal comunidad puede importar *del extranjero* «la explotación del hombre por el hombre».[53]

En el relato de Lévi-Strauss se admite de manera implícita que la pequeña comunidad de nambikwaras es «natural» en su desconocimiento del signo escrito, en oposición a las sociedades civilizadas con organizaciones más complejas donde la escritura ha servido para someter unos individuos a otros. Así, junto con la escritura –llegada desde fuera, y adoptada como fingimiento, como impostura– se «cuela» de mano de la civilización una relación de violencia invisible, la que corresponde a «la explotación del hombre por el hombre». Tal como señala Derrida, Lévi-Strauss tiene consciencia de estar proponiendo con esta interpretación una «teoría marxista de la escritura»,[54] y, verdaderamente, este

50 Ibídem, p. 324.
51 Ibídem.
52 Derrida, 2003: 171.
53 Ibídem, p. 155.
54 Cf. Ibídem, p. 156.

episodio de los nambikwara recuerda a aquel descrito por Marx en su comentario sobre la «apropiación originaria»:

> De pronto, Wakefield descubrió en las colonias que la propiedad del dinero, alimentos, máquinas y otros medios de producción no basta aún para imponer a un hombre el marchamo de capitalista si falta el complemento, el trabajador asalariado […]. Descubrió que el capital no es una cosa, sino una relación social entre personas, mediada por cosas.[55]

Lévi-Strauss, en su visita a la tribu amazónica, efectivamente, no exporta la violencia por llevar hasta allí lápices y cuadernos; es necesaria la perfidia del jefe, que intentaba fundar su poder en un gesto vacío (no en la posesión de bienes o talentos), para que la relación de dominación se establezca. La escritura es por tanto en esencia también «un complemento» invisible, una relación disimulada e infundada de sometimiento.[56]

2. Una lengua salvaje dentro de la lengua

Hemos visto cómo, a partir de la «Lección de escritura», Derrida deduce que para Lévi-Strauss existiría un lenguaje oral primigenio, «natural», presente en las sociedades de pequeño tamaño como la de los nambikwara, que permite a los hombres mantenerse presentes «en su habla viva». La escritura surge entonces como acto violento que se cuela desde el exterior. El signo escrito convierte a las sociedades en «civilizadas», pero el precio que hay que pagar por ello es el alejamiento del habla, que viene acompañado por la demarcación de una distancia invisible entre los que conocen (o fingen conocer) su uso y los que lo ignoran, acrecentando el poder de los primeros y sometiendo a los que no están iniciados en los secretos del ritual. Tan solo en último término surge la posibilidad de emplear la escritura con fines desinteresados, intelectuales o estéticos, es decir,

55 Karl Marx, 1976: 412.

56 Es también llamativo que en este mismo capítulo Lévi-Strauss se detenga a describir las relaciones comerciales de los nambikwara con otras comunidades. El comercio es visto por el antropólogo como una solución para los conflictos bélicos, ya que ofrece la posibilidad de hacerse con los bienes deseados de una manera pacífica. Sin embargo, este comercio pacífico es descrito siempre como un intercambio de bienes ideal en el que «se confía en la generosidad del compañero». Solo cuando esta confianza se rompe, tiene lugar el conflicto violento. Lévi-Strauss, 1992: 327.

como instrumento de comunicación. Pero esto siempre dejando a la escritura el papel de un «suplemento», de una copia precaria del habla.[57]

La lectura que hace Derrida del incidente vivido por el antropólogo durante su estancia entre los nambikwara ocupa un lugar central en *De la gramatología*. De él no solo saca conclusiones generales sobre los presupuestos implícitos en la concepción del lenguaje de Lévi-Strauss, sino que, a su vez, le sirve de modelo para explicar un cierto malentendido acerca de la naturaleza de la escritura propio de la doctrina estructuralista y, en términos generales, de las ciencias humanas. La interpretación que Lévi-Strauss realiza del incidente de los nambikwara trasluce en el fondo la actitud propia de la tradición del fonocentrismo, es decir, del saber occidental que ha privilegiado la fonología, degradando la escritura por considerarla un mero instrumento que se impone sobre el lenguaje oral.

El saber occidental se produce a partir de la escritura fonética que convierte a la escritura en mera técnica auxiliar de la significación y privilegia la voz como depositaria única del poder del sentido: el logocentrismo viene a ser, por lo tanto, «la metafísica de la escritura fonética (por ejemplo, del alfabeto)».[58]

Lévi-Strauss es visto como un epígono privilegiado de esta concepción que recorre la historia de Occidente desde Platón, quien, en el *Fedro,* había condenado ya la escritura por considerarla, en comparación con el habla, un medio engañoso y poco fiable de transmitir conocimiento. Como es sabido, el propósito de Derrida en *De la gramatología* consiste, precisamente, en invertir estos términos logofonocéntricos para hacer de la escritura una instancia primera. Algo que, y esto es lo que aquí nos interesa, se va a plantear como la liberación de una violencia impuesta sobre la propia estructura que rige el conocimiento occidental.

Los términos de esta liberación fueron expuestos por Derrida en 1966 en una conferencia impartida en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore dentro de un coloquio sobre «Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre».[59] Allí Derrida enuncia sus críticas al estructuralismo clásico fijando las bases de lo que más adelante será el punto de partida de su teoría de la deconstrucción. En este texto, Derrida presenta a Lévi-Strauss como una figura vértice en el paso del estructuralismo a un modo posterior de concebir la estructura que el propio Derrida protagonizaría. La estrategia del filósofo francés en este conocido texto consiste en comenzar anunciando el surgimiento de un acontecimiento de ruptura fundamental en la historia del concepto de estructura. Según este, la estructura –elemento fundamental del paradigma estructuralista contra el que se posiciona–

57 Cf. Peretti, 1989: 36.
58 Ibídem, p. 33.
59 J. Derrida, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», en Derrida, 1989 a.

tiene la edad de la *episteme*, es decir, nace con la filosofía y la ciencia occidentales. Esto parece implicar, por tanto, que las propias ciencias humanas se han concebido a sí mismas, más o menos explícitamente, como estructuras, es decir, como sistemas en los que las partes se definen por su posición en el conjunto. Sin embargo, en la «estructuralidad de la estructura», es decir, en la forma misma de esta forma de estructura que se da en el conocimiento occidental, persiste una violencia que la neutraliza. Esta violencia consiste en que tradicionalmente se ha considerado que la estructura tenía un centro y, en consecuencia, un origen. Según apunta Derrida en la mencionada conferencia, el novedoso acontecimiento se produce en las ciencias humanas con la llegada de la etnología. Gracias al desarrollo de esta disciplina, al ampliarse el estudio de otras culturas considerándolas como iguales, la europea sufre un descentramiento o dislocación que le permite superar la ceguera propia del etnocentrismo al reconocer que no existe un centro de referencia desde el que comparar las distintas culturas.

Puede considerarse, efectivamente, que la etnología solo ha podido nacer como ciencia en el momento en que la cultura europea –y, por consiguiente, la historia de la metafísica y de sus conceptos– ha sido dislocada, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia. Ese momento no es, en primer lugar, un momento del discurso filosófico o científico, es también un momento político, económico, técnico, etc.[60]

La crítica al etnocentrismo, condición de la etnología, es sistemáticamente e históricamente contemporánea a la destrucción de la historia de la metafísica tal como se conocía hasta la fecha, continúa Derrida. El trabajo etnográfico le proporciona a Lévi-Strauss una perspectiva que podríamos denominar «descentrada». Si Derrida utiliza su trabajo como modelo, es precisamente porque este ha elaborado una «cierta doctrina» en lo que se refiere a la crítica de los conceptos de las ciencias humanas. Sin embargo, para Derrida, Lévi-Strauss cae en una especie de incómoda trampa tendida por él mismo: por un lado, advierte de la falsedad que implica la utilización de ciertas oposiciones de términos y, por otro, es incapaz de evitarlas. Es el caso de la oposición «naturaleza / cultura», una pareja de términos que, desde su primeros trabajos, el autor ha experimentado «la necesidad de utilizar», al tiempo que «la imposibilidad de prestarle crédito».[61]

A pesar de que en la «Lección de escritura» Lévi-Strauss presupone un estado de naturaleza que se corrompe con la cultura, al igual que el lenguaje oral se corrompe, según él, con la violencia de la letra, el carácter problemático de la

60 Ibídem, p. 388.
61 Ibídem, p. 389.

oposición «naturaleza / cultura» había sido advertido ya por él mismo en 1949. Desde las primeras páginas de *Las estructuras elementales de parentesco,* el antropólogo advierte la difícil adecuación de un hecho como la prohibición del incesto a este sistema dual.[62] Una premisa que retomará años más tarde al redactar *El pensamiento salvaje,* donde iniciará definitivamente, a partir del estudio del pensamiento mítico, el «abandono declarado de toda referencia a un *centro,* a un sujeto, a una *referencia* privilegiada, a un origen o a una arquía absoluta».[63]

> […] el pensamiento mítico, ese *bricoleur,* elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos, en tanto que la ciencia […] crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. Pero no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o de dos fases de la evolución del saber, pues las dos acciones son igualmente válidas.[64]

Tanto el pensamiento mitológico como el científico consisten en una fabricación de «estructuras sin tregua». De modo que el propio discurso de Lévi-Strauss sobre los mitos, su propia ciencia, se convierte en una «mitología». No hay, por tanto, «mito de referencia», no hay una posición privilegiada en el estudio de la estructura, precisamente porque «todo comienza con la estructura, la configuración o la relación». La violencia, por tanto, desde esta perspectiva, no consiste en la imposición de una estructura cultural sobre una naturaleza sin estructura (como interpreta Lévi-Strauss en la «Lección de escritura») sino en intentar «centrar un lenguaje que describe una estructura acéntrica».[65] Según Derrida, el único modo de superar esta perversión de la estructura consiste en sustituir la idea de la *episteme* occidental que subyace al discurso científico y filosófico por la idea de «juego no fundado» de resonancias nietzscheanas: «sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito», al que le falta algo, esto es, «un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones».[66] No existe, pues, un origen, un mito de referencia, no existe, por tanto, una naturaleza

---

62 «… Lévi-Strauss, que ha empezado prestando crédito a esos conceptos, se encuentra con lo que llama un escándalo, es decir, algo que no tolera ya la oposición naturaleza-cultura tal como ha sido recibida, y que parece requerir a la vez los predicados de la naturaleza y los de la cultura. Este escándalo es la prohibición del incesto. La prohibición del incesto es universal; en ese sentido se la podría llamar natural; —pero es también una prohibición, un sistema de normas y de proscripciones— y en ese sentido se la podría llamar cultural». Ibídem, p. 389.
63 Ibídem, p. 393.
64 Lévi-Strauss, 1962: 43.
65 Ibídem.
66 Ibídem, p. 397.

primigenia a partir de la cual, al encubrirla de diversas formas, se hayan formado las distintas culturas. Todas las culturas forman parte de una gran estructura sin centro de relaciones cambiantes.

3. El juego de los nombres impropios

¿Qué vinculación existe entre este descentramiento de la estructura, esta supresión del centro en la consideración de la cultura que invalida su oposición con el término de «naturaleza» y la crítica al fonologismo enunciada más arriba? En ambos casos, se trata de eliminar una oposición: la del «habla / escritura», en primer lugar (rechazando la idea de que la escritura sea un corsé, una desnaturalización del habla, y situando la escritura como base de la que todo el resto de signos procederían); y, en el segundo, eliminando la dicotomía entre «naturaleza / cultura» (para hacer ver que no existe una naturaleza originaria, poniendo la cultura en primer plano como verdadera naturaleza del hombre). Ambas oposiciones, sin embargo, se resuelven, según Derrida, mediante un procedimiento semejante en el que resulta interesante detenerse:

> La deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual, tanto como el orden no conceptual clásico comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar.[67]

Para el pensador, la creación de parejas de conceptos opuestos como los anteriores no implica únicamente un enfrentamiento entre dos términos, sino que presupone una jerarquía y, por tanto, un orden de subordinación.[68] Sin embargo, resulta difícil deshacerse de uno de estos conceptos sin que al nombrar su contrario no aparezca de nuevo este, como si de su sombra se tratase. Por ello, para hacer desaparecer la dicotomía entre naturaleza y cultura sin dejar de marcar (y, por tanto, de someter a crítica) la subordinación por la que durante siglos se

---

67 Ibídem, p. 372.

68 «…una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla / escritura, presencia /ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema», J. Derrida, «Firma, acontecimiento, contexto», en Derrida 1989 b: 371.

consideró a la cultura como un «suplemento» de la naturaleza originaria del hombre, Derrida no crea un nuevo término, sino que mantiene «provisional y estratégicamente el viejo nombre»[69] de «cultura» –del mismo modo que mantiene el «viejo nombre de escritura»– si bien ambos quedarán ahora posicionados jerárquicamente por encima de sus opuestos «naturaleza» y «habla», respectivamente. Si bien este procedimiento puede resultar paradójico, hay que darse cuenta de que el «viejo término», al retirarle de la oposición originaria, ha cambiado de significado.[70] El viejo término de «cultura» ya no se opone a naturaleza, no es un suplemento que la constriñe, sino su condición de posibilidad: no hay, propiamente, naturaleza sin cultura. Decir esto implica que solo desde un centro de referencia (como puede ser la cultura occidental en el caso de Lévi-Strauss) puede definirse lo que sea natural (esto es, una tribu, por ejemplo, del Amazonas) considerándola una etapa anterior del desarrollo humano. La «cultura», por tanto, que ahora abarca todo lo humano, ha cambiado de sentido, es previa a la naturaleza porque de ella va a depender lo que se entienda por naturaleza en una cultura determinada. Como veremos, lo mismo viene a suceder con el concepto de «escritura». Derrida continúa utilizando el término si bien, al desprenderse de la tensión a la que le sometía su opuesto, el «habla» va a adquirir ahora un nuevo matiz y se va a convertir en primera en el orden del discurso negando la existencia de un habla «natural» previa a la escritura y considerando esta última como condición de posibilidad para la segunda.

Para comprender la complejidad del nuevo concepto de «escritura» propuesto por Derrida, hay que referirse a una tercera pareja de términos que son también objeto de deconstrucción en *De la gramatología:* esto es, la oposición «significado / signo». Volvamos, de nuevo, a la interpretación que hace Derrida del encuentro de Lévi-Strauss con la cultura nambikwara. Al primero le llama la atención algo que el segundo únicamente anota como comentario marginal en sus escritos, esta vez, en el capítulo XXVI de *Tristes trópicos,* «Sobre la línea». Allí el

---

69 Ibídem.

70 Resulta interesante, a este respecto, un comentario de Rafael Sánchez-Ferlosio acerca de la pareja de términos «monstruosidad / naturaleza» ya que parece situarnos en un caso paradójico semejante: «A mi entender, mejor que renunciar al uso del concepto de naturaleza o corregirlo hasta lograr que sea claro y unívoco, es seguir empleándolo a sabiendas de que es contradictorio. Una expresión contradictoria no siempre es huera de sentido; en este caso lo que haría es llevar los conceptos hacia sus propios límites, dándoles de rechazo una superior actividad: sostener la palabra "naturaleza" para el hombre podría también ofrecernos la ventaja del contraste y dejar sitio a la eventual sospecha de que tampoco entre los animales hay del todo algo tan ordenado, tan segura y provisionalmente constituido como lo que creíamos pensar como "naturaleza", y permitirnos ver cómo en todas partes hay accidentes, arreglos fortuitos, aciertos y fracasos; en una palabra que todo tiene algo de monstruoso». Itard, 1982: 124-125.

antropólogo confiesa que, a pesar de que la vida con los nambikwara, era más o menos fácil (indiferentes como parecían a su cámara fotográfica y a sus cuadernos de notas), el trabajo se complicaba en ocasiones porque, se lamenta el antropólogo, «el empleo del nombre propio está prohibido entre ellos».[71] Para Lévi-Strauss, esta es una dificultad a la hora de estudiarlos, para Derrida, la insistencia de este en conocer sus nombres denota un malentendido, un intento de centrar lo que no tiene centro. La expresión «nombre propio» (a la que Lévi-Strauss contrapone la de «nombre prestado», esto es, un nombre que sería necesario pactar con los indígenas) es completamente inadecuada. El nombre propio no es, en sentido estricto, propio; no es más que «una designación de pertenencia y clasificación lingüístico-social»:[72]

> […] porque el nombre propio nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración; porque el nombre propio nunca ha sido posible sino por su funcionamiento en una clasificación y por ende dentro de un sistema de diferencias.[73]

En realidad, es el propio Lévi-Strauss quien, en *El pensamiento salvaje,* pone de manifiesto esta concepción de los nombres como señales variables de una clasificación a partir de un caso parecido al de los nambikwara. Así, el estudio de la utilización de los nombres y sus prohibiciones entre los penan, indios nómadas en el interior de la isla de Borneo, le lleva a Lévi-Strauss a concluir que tanto los nombres propios como las clasificaciones botánicas obedecen a un mismo tipo de regla:

> Desde un punto de vista formal no hay, pues, diferencia fundamental entre el zoólogo y el botánico, que atribuyen a una planta recientemente descubierta la posición *Elephantopus spicatus* Aubl., que le había sido preparada por el sistema (aun cuando no estaba inscrita de antemano), y el sacerdote omaha que define los paradigmas sociales de un nuevo miembro del grupo confiriéndole el nombre disponible: casco-gastado-de-bisonte-viejo. Saben lo que hacen en los dos casos.[74]

Tanto *elephantopus spicatus* como «casco-gastado-de-bisonte-viejo», así como «Pedro» o «María», «cedro» o «abeto» son marcas para señalar una

---

71 Lévi-Strauss, 1992: 300.
72 Derrida, 2003: 146.
73 Ibídem, p. 142.
74 Lévi-Strauss, 1964: 314.

posición en un sistema lingüístico previo. Lévi-Strauss señala que el carácter «más o menos» propio de los nombres consiste en que estos se sitúan a un nivel «más allá del cual ninguna clasificación se requiere».[75] Si bien señala explícitamente que el nombre propio «permanece siempre del lado de la clasificación»,[76] es decir, existe gracias a la clasificación y no está sustentado por nada externo a ella. En el caso de la ciencia botánica, esta se detiene a nombrar allí donde no es necesario clasificar más, esto es, en las especies. El sacerdote omaha, o quien sea que bautice a un niño o le dé nombre, detiene igualmente la clasificación señalándolo como individuo. Tanto los nombres de las especies de plantas como los nombres propios no «muestran», sino que «significan», es decir, son la seña de una posición en la clasificación, de una diferencia. Derrida, por tanto, señala el error en que incurrió el autor en 1955, pero del que siete años más tarde el antropólogo será perfectamente consciente: no hay una inocencia original cuya desnudez sea sorprendida en el momento en que se descubre el secreto de los nombres, no hay fuente u origen exterior a ellos. Esto no quiere decir que no exista la violencia, todo lo contrario, al lenguaje le es propia, según Derrida, una «archi-violencia originaria», la que «consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar».[77]

4. La firma como ligadura a la fuente

La posición de Derrida respecto a Lévi-Strauss es, por tanto, ambigua. Lo que el antropólogo había comprendido ya en el estudio de *Las estructuras elementales de parentesco* y será capaz de definir posteriormente con tanta claridad en *El pensamiento salvaje,* es, sin embargo, olvidado u omitido al relatar en *Tristes trópicos* su experiencia con los nambikwara. Allí, le acusa Derrida, habría perpetuado en su discurso, sin proponérselo, la tradición filosófica occidental de logofonocentrismo y, por tanto, lo que el autor denomina la «metafísica de la presencia». La principal causa de este olvido parece recaer, según Derrida, en la dificultad de usar unos conceptos que, a la vez, son objeto de crítica, ya que no disponemos de ningún lenguaje, sintaxis o léxico que sea ajeno a esta tradición. Así, el propio concepto de «signo» está tan vinculado a la idea de un significante previo, de una «verdad presente», que es difícil evitar traer con su uso la carga semántica que le atribuyó la tradición. «No podemos enunciar

75 Ibídem, p. 313.
76 Ibídem, p. 314.
77 Ibídem, p. 147.

ninguna proposición destructiva –afirma Derrida– que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar».[78] Afirmar que solo existen «signos» es necesario para criticar, para hacer tambalear los cimientos de la «metafísica de la presencia». Sin embargo, resulta extrañamente difícil usar el término sin que venga con él toda la tradición de su utilización. «Signo» o «significante» se definen por oposición a «presencia» o «significado». De tal modo que, para borrar la diferencia radical entre significante y significado, sería la palabra misma «significante» la que habría que abandonar como concepto metafísico.[79]

Para Derrida «existe escritura desde que se tacha el nombre propio»,[80] es decir, tan solo en el momento en que nos deshacemos de la idea de que hay «nombres propios», en el sentido de nombres con «verdades presentes», podemos pensar la escritura en el nuevo sentido, fuera de la dicotomía que la convierte en segunda y derivada respecto al habla. Tanto el signo escrito como la marca oral de la palabra son huellas que nos hablan de un origen que siempre está ausente. El signo no es «signo de», sino «signo entre». La significación de las palabras no tiene una fuente primera más allá de estas sino que se construye como diferencia en el interior de una cadena de conceptos:

> […] el concepto significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite a otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias.[81]

Resulta interesante acudir a los términos de la polémica de Derrida con John Searle, a propósito de la obra de Austin, que tuvo lugar a partir de otra conferencia, pronunciada en 1971, con el título de «Firma, acontecimiento, contexto».[82] La principal objeción del filósofo francés a la teoría de los actos de habla es que esta no deja de suponer un sujeto como fuente de los enunciados o de los textos (el hablante o el autor, respectivamente) que necesariamente cierra el sentido de los mismos con su intención. Derrida, en cambio, impone como condición para que algo sea comprensible o legible el que pueda desprenderse de la intención presente y singular de su enunciación y se comprenda como «forma

78 Derrida, 1989 a: 386.
79 Ibídem, p. 386.
80 Ibídem.
81 J. Derrida, «La Différance», en Derrida, 1989 b: 47-48.
82 Derrida, «Firma, acontecimiento, contexto», en Derrida, 1989 b.

repetible, iterable, imitable».[83] Esta es la condición de su legibilidad y, en definitiva, la condición de toda inteligibilidad.

Pensemos, tal como propone Derrida,[84] en un papel con signos pertenecientes a un código que desconocemos. Imaginemos que fue creado para comunicarse entre dos individuos y que ambos individuos han muerto. Si años después nos encontramos con ese papel, en la medida en que está regulado por un código, existiría la posibilidad de que lo descifrásemos, a pesar de que tanto el emisor como el receptor del mismo no estuvieran presentes. Esto es lo que Derrida parece querer decir con «iterable»: que toda expresión lingüística, si lo es, tiene que formar parte de un código y que, por ello mismo, es susceptible de ser descifrada:

> La posibilidad de repetir y, en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de este una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto, por todo usuario posible en general.[85]

Es decir, en este sentido «iterable» no se refiere a que podamos copiar el mensaje cifrado sin comprenderlo tantas veces como queramos, algo que es evidentemente cierto,[86] sino a que todo fragmento o toda marca de lenguaje oral o escrito pertenece a un código más o menos complejo y más o menos variable. El significado del signo, por tanto, no está fuera del signo o, mejor dicho, de la cadena de signos en el que se inscribe, por mucho que se trate de asegurar su ligadura a la presencia mediante la referencia a la presencia física del emisor o mediante la firma de un texto. Este dependerá únicamente de su posición en el código al que pertenece, sin que sea justificable acudir a la supuesta intención de un hablante o autor.

---

83 Ibídem, p. 371.
84 Ibídem, p. 356.
85 Ibídem, pp. 356-357.
86 Esto es lo que parece entender Searle por «iterable» en su respuesta a Derrida y es, a nuestro modo de ver, el principal malentendido entre los dos autores. Searle, 1977: 198-208. Para un análisis en profundidad de la polémica, cf. Frank, 2011: 432-442. Véase, también, Navarro Reyes, 2010.

5. La violencia originaria

Desde esta perspectiva, volvamos ahora con nuestra tribu amazónica de indios nambikwaras: ¿por qué hemos de suponer que sus trazos eran tan sólo «un galimatías»? ¿Por qué pensar que lo que hacían con los lápices sobre el papel era una forma imperfecta o torpe de escritura propia de alguien que aún no ha aprendido propiamente a escribir? Si nos situamos en la perspectiva nambikwara y aceptamos la idea ampliada de código que propone Derrida, aquel extraño individuo occidental con cámara de fotos y libreta de notas jugaba a un juego incomprensible mientras que ellos aplicaban las reglas de un código que él, extranjero, desconocía. La postura de Lévi-Strauss, al suponer que existe un modo adecuado de leer y escribir (el del antropólogo occidental que trae el alfabeto hasta la selva) frente a uno inauténtico (el de los nambikwara que se divierten con sus trazos) solo es sostenible para quien considera su código cultural como segundo respecto a una naturaleza primera. Dicho de otro modo, el que los juguetones nambikwara introdujesen la regla «hacer garabatos sobre un papel» sin comprender el código (o los códigos) del antropólogo, no impide que, a su vez, este «hacer garabatos» tuviera un sentido dentro de los códigos de la tribu (por ejemplo, el de «hacer burla del extranjero», el de «imitar los gestos para dar la bienvenida a los extraños») que, sin embargo, pasa totalmente inadvertido al no iniciado.

Solo al ignorar el código de las acciones de los nambikwara, al considerar que sus actividades están, por así decir, «fuera de código», Lévi-Strauss podría deducir que su propio código llega como imposición externa a un estado de naturaleza previa. Así, al mismo tiempo que «rehúsa la dignidad de escritura a los signos no alfabéticos», esto es, a los trazos ondulados de los indios pero también a otros códigos no escritos regidos por reglas, también desprecia la escritura alfabética, considerándola como «instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo».[87] De modo injustificado considera Lévi-Strauss que el habla, esa forma de lenguaje natural previa a la violencia civilizadora, es el lenguaje que en verdad nombra, es decir, aquel que es signo inequívoco de un referente y de la intención de un emisor. En definitiva, un lenguaje que está por lo real y cuya atadura con la presencia externa es incuestionable. Esto, nos advierte Derrida, convierte a Lévi-Strauss, involuntariamente (pues se cree portador de una mirada libre de todo etnocentrismo), en un «etnocentrista al revés, sostenido

---

87 Derrida, 2003: 144.

por posiciones ético-políticas que acusan a Occidente de estar en el origen, a través de la escritura, del asesinato inocente de la palabra».[88]

Lévi-Strauss parece suponer que con la escritura y la cultura occidentales se introduce de modo inadvertido una violencia invisible, una relación de subordinación simbólica que es extraña a los pueblos indígenas. Para Derrida, sin embargo, la violencia no viene desde fuera, no reside en la corrupción de un lenguaje o una naturaleza inocentes. No quiere decir esto, en absoluto, que no exista violencia alguna, sino, muy al contrario, el filósofo señala la condición estructural y, por tanto, inevitable de la violencia que reside en toda forma de lenguaje. En ningún momento, afirma Derrida, «se rebatirá a Rousseau y a Lévi-Strauss cuando ligan el poder de la escritura al ejercicio de la violencia», más bien «se dejará de considerar esta violencia como *derivada* respecto de una habla naturalmente inocente» para pasar a considerarla como la violencia originaria misma:

> Si se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debe poder decirse que toda sociedad capaz de producir, vale decir de obliterar sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria, practica la escritura en general. A la expresión de «sociedad sin escritura» no correspondería entonces ningún concepto.[89]

La escritura y el habla son situadas en un mismo plano, como signos, como huellas que nos remiten a una presencia que las causa, al tiempo que esta permanece siempre ausente. La verdadera violencia consiste en rebajar la pluralidad del signo y su capacidad para asociarse con códigos diversos al suponerle un sujeto intencional o una presencia capaz de fijar un sentido. En la crítica de Derrida a Lévi-Strauss permanece como horizonte, por tanto, el objetivo de liberar las estructuras de un centro y pasar a concebir la escritura y, en definitiva, la cultura, como un juego fluctuante de signos regido por una violencia originaria que subyace a toda forma de lenguaje.

Bibliografía

DERRIDA, J. (1989a), *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos.
– (1989b), *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra.

88 Dosse, 2009: 43.
89 Ibídem, p. 144.

DERRIDA, J. (2003), *De la gramatología,* Buenos Aires, Siglo XXI.

DOSSE, F. (2009), *Historia del estructuralismo* (2 vol.), Madrid, Akal.

FRANK, M. (2011), *¿Qué es el neoestructuralismo?,* México, Fondo de Cultura Económica / UAM-Iztapalapa.

ITARD, J. (1982), *Victor de l'Aveyron* (traducción y comentarios de Rafael Sánchez-Ferlosio), Madrid, Alianza.

LÉVI-STRAUSS, C. (1992), *Tristes trópicos,* Barcelona, Paidós.

– (1964) *El pensamiento salvaje*, México DF: Fondo de Cultura Económica.

MARX, C. (1976), *El capital* (I, 2), en MARX, C. y ENGELS, F. *Obras*, Barcelona, Grijalbo.

NAVARRO REYES, J. (2010), *¿Cómo hacer filosofía con palabras? A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

PERETTI, C. DE (1989), *Jaques Derrida. Texto y deconstrucción,* Barcelona, Antrhopos.

SEARLE, J. R. (1977), «Reiterating the differences: A reply to Derrida», *Glyph* I, pp. 198-208.

ANTROPOLOGÍA

La antropología de Unamuno: el «hombre de carne y hueso»

Olaya Fernández Guerrero
(Universidad de La Rioja)

1. Introducción: el ser humano como ser sentiente

La obra de Unamuno se sumerge de lleno en los aspectos más profundos de la existencia humana y con un peculiar estilo, que combina filosofía y literatura, se contrapone al racionalismo occidental y a sus modelos sistemáticos. Promueve una modalidad alternativa de filosofar que arraiga en lo afectivo y, que a partir de ahí, toma en consideración los sentimientos de angustia, miedo, amor y compasión que experimenta cada ser humano concreto, cada «hombre de carne y hueso», en lo más hondo de sí.

Para este autor la tarea de filosofar consiste en desarrollar una hermenéutica de la vida y los afectos, desvelando las inquietudes más profundas del ser humano y poniéndolas de manifiesto. En esa reflexión se desvelan las conexiones entre lo particular y lo universal, pues Unamuno intuye que lo que cada cual experimenta como vivencia propia y única, y sobre todo lo que está relacionado con los afectos, es experimentado de similar manera por todos los demás seres humanos. Así, cada individuo emprende una búsqueda para «encontrarse a sí mismo y para encontrar a partir de ahí a todos los seres humanos que a su vera sufren y gozan».[90] El filósofo se toma a sí mismo como referente, indaga en «su yo concreto, personal, viviente y sufriente y se convierte en el espejo en el que el lector puede reconocerse»,[91] pues considera que todo pensamiento con pretensiones de validez debe incardinarse en la vida concreta y tomarla como fundamento; ese es el único modo de que fructifiquen los intentos de construir un

90 Ferrater, 1985: 36.
91 Villar, 2007: 241.

sentido, de entender la existencia individual y descifrar a la vez sus conexiones con lo universal.

Su antropología es, consiguientemente, una antropología de lo concreto, enfocada hacia el «hombre de carne y hueso» en un sentido radical, y desplegada en las distintas dimensiones afectivas y vitales de que se compone la existencia. Cabe destacar aquí las conexiones de Unamuno con el pensamiento existencialista, que en cierto modo está anticipado en su obra.[92]

La filosofía unamuniana gira en torno a un gran tema, la angustia ante la muerte, y sobre esta cuestión volverá una y otra vez: reflexiona sobre «el hombre en su integridad, que va de su nacimiento a su muerte, con su carne, su vida, su personalidad y, sobre todo, su afán de no morirse nunca enteramente».[93] Entiende que la gran tragedia de la existencia humana consiste en nacer para saber que hemos de morir, y desde esa perspectiva toda su obra y su filosofía pueden entenderse como una rebelión contra la muerte, además de un intento de calmar la angustia que la perspectiva de la finitud nos causa. Por lo tanto, el hecho de que los seres humanos sean y se sepan mortales, y sin embargo ansíen la eternidad, es el asunto central para Unamuno, y a partir de ahí se despliega toda su concepción antropológica.

El ser humano es esencialmente contradictorio y además lo es en un sentido radical, ya que vive en un estado de contradicción permanente que nunca llega a resolverse por completo. Se plantea una revalorización de las dimensiones afectivas y sentientes con las que intenta combatir un exceso de racionalidad, puesto que, según sus propias palabras, «la razón es enemiga de la vida».[94] En ese ámbito más afectivo e íntimo es donde surge la que, para él, es la principal inquietud del ser humano: el miedo a la muerte, y el deseo de vencerla y alcanzar la inmortalidad. Esa falta de concordancia entre el deseo de eternidad y el hecho de que sabemos que somos mortales da origen a la dimensión trágica de la existencia, de la que logramos evadirnos, aunque solo sea en parte, a través de la compasión y del amor, y también a partir de una actitud heroica que Unamuno identifica con el «quijotismo». En las siguientes páginas se analizarán con detalle estos rasgos definitorios de la antropología unamuniana.

92 Esta conexión ha sido señalada, entre otros, por Ferrater, 1985.
93 Marías, 1968: 13.
94 Unamuno, 2005: 220.

2. La vida como contradicción

Unamuno asume que «la contradicción habita […] en el interior del hombre mismo»,[95] ya que el ser humano es predominantemente un ser en permanente lucha con el mundo exterior y también consigo mismo. Si, tal y como afirma, «la certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas»,[96] entonces debemos aceptar que siempre nos movemos en el ámbito de lo incierto y que la realidad se nos da primordialmente como contradictoria, dinámica, flexible y cambiante: «nos es imposible concebir la vida sin cambio, cambio de crecimiento o de mengua, de tristeza o de alegría, de amor o de odio».[97] Cualquier discurso filosófico que pretenda dar cuenta de la realidad así entendida ha de eludir dogmatismos de todo tipo, y por ello Unamuno rehúsa construir un sistema y se desmarca de toda pretensión de totalidad, y reivindica un modo alternativo de hacer filosofía que se basa en el diálogo y la dialéctica y que da valor a todas las facetas del ser humano, no únicamente a su dimensión racional.

Así, el autor dialoga con sus personajes y consigo mismo, desplegando una construcción dialéctica que «representa un juego de discursos diversos que resisten la homogeneidad».[98] Desarrolla un modelo de pensamiento dicotómico en el que, «sin embargo, la contradicción de tesis y antítesis no desemboca en una síntesis superadora y reconstructora a un nivel más alto»,[99] sino que continúa girando en torno al mismo tema una y otra vez. Considera que la realidad es irracional, y consiguientemente reniega de toda pretensión de construir discursos unitarios sobre lo real. «Es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida y le da razón práctica de ser».[100] Unamuno asume esa contradicción y la sitúa en el núcleo de la existencia, pues sostiene que cada ser humano vive internamente la disyuntiva entre razón y vida, entre su mortalidad y su deseo de eternidad, entre su apetito fáustico de vivirlo todo y experimentarlo todo sin por ello dejar de ser él mismo...

---

95 Lafuente, 1983: 53.
96 Unamuno, 2005: 254.
97 Ibíd., p. 390. Esta definición nos remite a Heráclito y su descripción del cosmos como resultado del constante cambio y alternancia entre lo uno y su contrario.
98 Cardwell, 2000: 50.
99 París, 1989: 33.
100 Unamuno, 2005: 430.

3. Reivindicación de lo afectivo

El ser humano es primordialmente irracional y su existencia se da como desordenada y laberíntica, difícilmente reductible a los discursos que intentan dar cuenta de ella: «El mundo es un caleidoscopio. La lógica la pone el hombre. El supremo arte es el del azar».[101] La vida se nos da como un torbellino complejo y variable, impredecible, compuesto de elementos muy heterogéneos que cada ser humano ha de ordenar lo mejor que pueda y sepa. Con respecto a esta cuestión, es indudable la proximidad de Unamuno con Nietzsche, que algunos años antes había escrito que «somos una especie de caos».[102] La vida no se deja someter a la racionalidad sino que siempre hay en ella múltiples planos definidos por el dinamismo, la diversidad y la complejidad, y que se dejan captar mejor desde una aproximación múltiple y dialéctica. La existencia es heterogénea y los discursos que la explican, para alcanzar la mayor amplitud y verosimilitud posible, han de ser igualmente heterogéneos. De ahí el estilo unamuniano, caracterizado por el encadenamiento de temas aparentemente inconexos y la quiebra de las estructuras narrativas lineales, pues él «desdeñaba cualquier forma de escritura que exhibiera rasgos como el buen equilibrio y la armonía».[103] En contraposición, se decanta por lo discordante y lo que genera extrañeza.

La razón enrigidece la vida y la mata. Unamuno considera que el aprendizaje no puede basarse en una simple colección de datos almacenados en la memoria, sino que ha de enseñar a sentir. Sobre esta cuestión, su advertencia es clara: «puede uno tener un gran talento […] y ser un estúpido del sentimiento y hasta un imbécil moral».[104] No basta con acumular conocimientos, sino que el pensamiento debe ocuparse primordialmente de la vida en su especificidad y tomar en consideración todas las dimensiones afectivas que han sido olvidadas por los discursos científicos y filosóficos tradicionales. El gran fallo de esos discursos es que han pretendido elaborar visiones estáticas de algo que es esencialmente dinámico; Unamuno denuncia la insuficiencia de esa perspectiva, y sostiene que «la inteligencia, al intentar pensar la vida, la mata y solo conoce su cadáver inerte».[105] La filosofía ha de versar sobre la vida y toda su obra puede entenderse como un intento de realizar ese propósito y llevar a cabo la «vitalización del

---

101 Unamuno, 2001: 43.

102 Nietzsche, 1993: Parte VII, Aforismo 224. Julián Marías ha analizado con mayor profundidad las conexiones entre Unamuno y Nietzsche, sobre todo cuando el filósofo español alude «al eterno retorno de todas las cosas, lo cual no es más que un simulacro de eternidad». Cf. Marías, 1968: 26.

103 Ferrater, 1985: 110.

104 Unamuno, 2005: 115.

105 Marías, 1968: 15.

pensar».[106] La racionalidad convierte a los seres humanos en abstracciones y aborda la existencia como algo genérico, pues «para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente».[107] Sin embargo, la vida no se comprende bien desde esa perspectiva, y se concluye que «la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela».[108] La única forma de entender la vida es entrando en lo concreto, descendiendo a la existencia individual y reflexionando sobre los acontecimientos cotidianos, pues «la vida es la única maestra de la vida. […] Solo se aprende a vivir viviendo, y cada hombre tiene que recomenzar el aprendizaje de la vida de nuevo».[109] La vida no se deja apresar por el discurso racional sino que es imprescindible pasar por ella personalmente, vivirla en toda su intensidad y aceptar todos los elementos que la conforman, incluidas todas las contradicciones a las que ya nos hemos referido anteriormente, y con las que cada ser humano ha de aprender a lidiar. El aprendizaje de los afectos es fundamental, hasta el punto de que Unamuno llega a exclamar: «¡Sí, hay que saber llorar! Y acaso esta es la sabiduría suprema».[110]

Apolodoro, el joven protagonista de *Amor y pedagogía,* pregunta a su padre: «Bueno, pero la ciencia, ¿me enseña a ser querido?»,[111] apuntando así hacia la necesidad de reconocimiento y afecto que forma parte del individuo y que en el caso de este personaje ha sido desatendida, lo que le hace sentirse desgraciado: «¿Y para qué quiero la ciencia si no me hace feliz?».[112] Unamuno reniega de la ciencia y se aproxima al amor, e insiste en la relevancia de las dimensiones afectivas como parte de todo proyecto de aprendizaje: «No basta pensar, hay que sentir nuestro destino»,[113] y también: «¿Y por qué no hacer del amor mismo pedagogía, padre?».[114] La madurez del individuo pasa por aprender a aceptar todas las emociones, tanto las positivas como las negativas, e intentar extraer de ellas conocimientos válidos para la vida. No basta con conocer los discursos que otros han escrito sobre la existencia, sino que es necesario que cada ser humano recorra y sienta su propia vida, que despliegue y ejercite sus afectos, ya que de ahí surge todo lo demás, incluso el conocimiento: «nuestro modo de comprender o de

106 París, 1989: 34.
107 Unamuno, 2005: 220.
108 Ibíd., p. 238.
109 Unamuno, 2001: 81.
110 Unamuno, 2005: 116.
111 Unamuno, 1992: 150.
112 Ibíd., p. 147.
113 Unamuno, 2005: 114.
114 Unamuno, 1992: 151.

no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma».[115] Se percibe así de modo claro que, para Unamuno, la emotividad y los sentimientos son previos a todo acto de conocer, y lo fundamentan.

4. El deseo de inmortalidad

Lo más esencial e inherente al ser humano y lo que le inquieta en un sentido más profundo es el deseo de perseverar en la existencia. El gran tema de Unamuno es el hombre en toda su integridad y complejidad, y sobre todo en «su afán de no morirse nunca enteramente».[116] Unamuno sostiene que la pulsión más potente que experimenta el ser humano es el deseo de perpetuarse, de no morir nunca sino seguir existiendo tal y como es, con su misma personalidad e individualidad que le hace único e irrepetible: «ser inmortal quiere decir ser para siempre jamás uno mismo y todo lo demás»,[117] es un existir sin fin. En este punto es interesante ver la cercanía del filósofo español con el pensamiento de Spinoza y Schopenhauer.[118]

La conciencia de la propia finitud es lo que más aterra al ser humano, y precisamente es el conocimiento racional el que nos hace percatarnos de esa caducidad, de esa temporalidad limitada que nos constituye –somos «seres para la muerte», como dirá Heidegger–. Este tema unamuniano aparece planteado en todas sus obras. Por ejemplo, en su novela *Amor y pedagogía* el personaje del filósofo don Fulgencio, *alter ego* del propio Unamuno, expresa lo siguiente: «no, no me resigno a morir, no me resigno… ¡y moriré!».[119] Algo similar afirma el sacerdote don Manuel, protagonista de *San Manuel Bueno, mártir,* cuando atribuye a las religiones la función de consolar a los hombres «de haber tenido que nacer para morir».[120]

La vida, cada vida concreta incardinada en cada hombre de carne y hueso, se rebela contra la finitud y busca la eternidad, aunque el propio Unamuno reconoce

115 Unamuno, 2005: 98.
116 Marías, 1968: 13.
117 Ferater, 1985: 60.
118 Julián Marías se ha referido a esa proximidad entre Spinoza y Unamuno, ya que el filósofo holandés consideraba que la esencia de las cosas consiste en su afán de perseverar en su ser indefinidamente. Esta noción, a la que Spinoza denominó «cupiditas», es a lo que Unamuno llama «pasión de vida» o «ansia de inmortalidad». Cf. Marías, 1968: 89.
119 Unamuno, 1992: 143.
120 Unamuno, 1987: 83.

que «la fe en la inmortalidad es irracional»,[121] no obstante, insiste en preguntarse: «¿es acaso una necesidad metafísica la muerte?».[122] La racionalidad apunta a que somos seres finitos y que moriremos, pero la conciencia individual, que es percibida como continuidad, se resiste a asumir la llegada de la muerte, puesto que «la vida que quiere vivir siempre no acepta fórmulas. Su única fórmula es o todo o nada».[123] El ser humano busca la eternidad de varios modos, entre ellos, la perpetuación a través de los hijos e hijas, la perduración en la memoria de otros a través de la fama, o la fe en la vida eterna que el cristianismo plantea. Unamuno se decanta más por esta última opción, aunque en toda su obra se hace patente la contradicción entre fe y razón en la que él se debate, pues perdió en los libros «el mundo de la fe ingenua, de la comunión gozosa con la realidad»[124] y en numerosos pasajes de sus textos hace referencias nostálgicas a esa pérdida de la fe infantil.

Frente al camino de la racionalidad, que apunta inexorablemente hacia la muerte, opta por la vida reafirmadora de sí, que persevera en la existencia y despliega el «ansia de ser» hasta sus últimas consecuencias. Esta concepción vitalista entronca con la filosofía nietzscheana, aunque la visión unamuniana está teñida por un trasfondo de angustia que no se percibe de modo tan claro en Nietzsche. Unamuno concibe la vida en clave de tragedia, que surge del desajuste entre nuestra posibilidad de concebirnos como eternos y nuestra certeza de que somos seres mortales. Para Nietzsche, el hecho de que la existencia sea caduca es precisamente lo que le da mayor valor, ya que abre la posibilidad de hacer de ella una obra de arte, una «obra total» con límites definidos y cuyos contenidos no están dados de antemano sino que cada individuo ha de modelar ese caos e incertidumbre que forman parte de su estructura ontológica, e intentar extraer lo mejor de ahí. El gran proyecto de la existencia es, para el filósofo alemán, «llegar a ser el que se es», y esta tarea está marcada por un espíritu alegre y vitalista del que carece completamente el planteamiento de Unamuno.

5. La dimensión trágica de la existencia

Nuestra razón nos dice que somos mortales, y sin embargo nuestro instinto anhela la eternidad. Esta contradicción está en la base de nuestra existencia y

121 Unamuno, 2005: 247.
122 Unamuno, 1992: 144.
123 Unamuno, 2005: 243.
124 París, 1989: 49.

provoca la aparición de una dimensión trágica que tiñe toda la filosofía unamuniana. El ser humano es un ser agónico, con ansia de «ser sí mismo» y no acabarse nunca, con un hambre de eternidad que le lleva a rebelarse constantemente contra su destino de ser mortal. A Unamuno le parece absolutamente trágico, absurdo e injusto que la vida humana sea limitada: «si del todo morimos, ¿para qué todo?, ¿para qué?».[125] Precisamente cuando el ser humano individual se capta a sí mismo en esa dimensión de ser mortal y comienza a rebelarse contra ese destino que lo aboca inexorablemente a la muerte es cuando aflora el sentimiento trágico de la vida, «por el cual el hombre toma conciencia de su condición temporal, limitada y precaria, ante lo desconocido del más allá y de su destino».[126] El ser humano es frágil porque está sujeto al tiempo, al implacable Cronos que sin excepción devora a todos sus hijos.

Buscamos la eternidad aunque sabemos que no podemos alcanzarla, y esa frustración y conflicto marcan toda nuestra existencia y la cargan de sinsentido, de contradicción, de incoherencia: cada ser humano contingente apetece lo absoluto, aunque racionalmente sabe que no le será dado alcanzarlo. Ante esta negación tan radical de nuestro deseo de perseverar que la muerte implica, *incipit tragedia*. No obstante, cada ser humano tiene la capacidad de asumir esa precariedad que emerge de su finitud y contingencia, y de ahí surge para Unamuno la filosofía más valiosa, que ayuda a entender la vida en su concreción y especificidad; pero el ser humano también puede intentar rehuir su condición de ser finito y buscar distintos subterfugios para distraerse de la angustia que la perspectiva de la muerte le provoca.

Para Unamuno hay dos formas de perduración: «una consiste en no morir […]. La otra, que supone la muerte previa, es la resurrección».[127] Para no morir, intentamos perpetuarnos en la memoria de nuestros hijos, que pueden ser carnales o espirituales, y ambos tipos de procreación son igualmente valiosos para nuestro filósofo: después de haber muerto, nuestro recuerdo seguirá vivo entre quienes nos han conocido, quienes han aprendido de nosotros y quienes conozcan nuestra obra. Por ello, Unamuno tiene esa necesidad de escribir, de crear y re-crearse en cada uno de sus textos, ya que todos sus personajes son un trasunto de él mismo y un reflejo de las distintas facetas de su personalidad. Paralelamente a su interés por la paternidad física, que es según él un modo de prolongarse a través de otros que nacen de nosotros, se decantó también por una paternidad de carácter más espiritual, que se pone de manifiesto en su afán por la escritura. Sentía «la

125 Unamuno, 2005: 150.
126 Lafuente, 1983: 55.
127 Marías, 1968: 187.

necesidad de crear espiritualmente, personajes literarios»,[128] como una forma de plasmar su propia personalidad en ellos y perdurar, así, en la memoria de sus lectores.

Frente a la angustia que la perspectiva de la muerte nos produce caben distintas respuestas, pero en todo caso cada persona ha de vérselas con su propia muerte y resolver individualmente los interrogantes que esta le plantea. «Cada hombre tiene que enfrentarse a solas con la muerte».[129] Una de las opciones para superar ese temor es intentar alcanzar la fama, que Unamuno describe como un intento de que nuestro nombre perdure a través del tiempo una vez que hayamos muerto: «cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobran brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera».[130] Algo similar dice don Fulgencio, el filósofo de *Amor y pedagogía:* «y como no creemos en la inmortalidad del alma, soñamos en dejar un nombre, en que de nosotros se hable, en vivir en las memorias ajenas»,[131] y Lázaro, uno de los personajes de *San Manuel Bueno, mártir:* «No siento tanto tener que morir […] como que conmigo se muere otro pedazo del alma de don Manuel».[132] La fama nos hace ser recordados después de que hayamos muerto, y desde esa perspectiva permite expandir los límites de la propia vida.

Con respecto a la segunda forma de perpetuarnos, que consiste en morir para luego resucitar, únicamente la religión cristiana ofrece al ser humano esa promesa, aunque Unamuno se debatió siempre en esa disyuntiva entre lo que la razón nos dicta, y que nos hace sabernos mortales, y esa otra dimensión de esperanza en la resurrección que el cristianismo plantea: «la esperanza es el premio de la fe».[133] La fe cristiana es un don que no está al alcance de todos, y la ausencia de esa fe provocaba en Unamuno una gran desazón, ya que supone dudar de la posibilidad de que nuestro propio yo, de que todo lo que somos y sentimos y pensamos, se pierda y desaparezca para siempre, se aniquile por completo cuando morimos. A Unamuno le aterraba profundamente esa perspectiva y se rebelaba enérgicamente contra ella, pues entendía que una de las características esenciales de todos y cada uno de los seres humanos es su anhelo de «sobrevivir como

128 Ibíd., p. 27.
129 Ibíd., p. 190. Desde esta perspectiva puede señalarse también la conexión de Unamuno con los planteamientos posteriores de Heidegger, quien, como es sabido, define al ser humano como «ser para la muerte». En ambos autores la cuestión de la finitud es central para la ontología.
130 Unamuno, 2005: 164.
131 Unamuno, 1992: 143.
132 Unamuno, 1987: 99.
133 Unamuno, 2005: 359.

somos, y como deseamos ser, con nuestro cuerpo, nuestro hogar, nuestros amigos, nuestros paisajes familiares, con todas las cosas que amamos y odiamos».[134] Esta inquietud ante la propia finitud le parece tan inherente al ser humano que llega a afirmar: «no comprendo a los hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende la muerte».[135] Esa angustia existencial está en la base de la concepción antropológica de Unamuno, y de ahí se sigue que todas las acciones humanas están encaminadas a intentar calmar esa angustia, a darle respuesta, o a intentar silenciarla.

6. El amor como analgésico

Uno de los remedios que Unamuno propone para sobrellevar la angustia existencial consiste en dar mayor protagonismo a las emociones y a todo el plano afectivo. En su pensamiento se plantea la función del amor y la compasión como lenitivos que ayudan a sobrellevar el dolor que la perspectiva de la finitud nos produce. Cuando el ser humano se capta a sí mismo como ser finito y precario y asume plenamente todo lo que ello implica, «se compadece de sí mismo y de sus semejantes, llegando así al amor».[136] La angustia ante la muerte, que experimentamos como propia en un primer momento, nos abre a la posibilidad de comprender la angustia en su dimensión colectiva, compartida, ya que sabemos que esa misma angustia es experimentada por todos los demás seres humanos, y eso nos abre a la compasión y al amor.

El dolor es lo que sentimos más intensamente, proyectamos sobre el mundo «una entraña dolorida»[137] que nos hace saber que estamos vivos, y precisamente es en esa vivencia de ser sufriente donde aflora con más fuerza nuestra propia realidad: «El alma es un manantial que solo se revela en lágrimas. Hasta que se llora de veras no se sabe si se tiene o no alma».[138] La verdad más radical del ser humano se manifiesta, por tanto, en la emotividad, en forma de angustia y de dolor que padece nuestra alma y que nos hace conectarnos con las almas de todos los demás hombres «de carne y hueso» e inaugura toda posibilidad de amor.

---

134 Ferrater, 1985: 69.
135 Unamuno, 2005: 256.
136 Lafuente, 1983: 60.
137 París, 1989: 178.
138 Unamuno, 2001: 89. Esta cita nos recuerda a un poema que Miguel Hernández escribió en 1938-1941, y que se recoge en su *Cancionero y romancero de ausencias:* «Llegó con tres heridas: la del amor, la de la muerte, la de la vida». En estos versos se plasma, también, de un modo poético, esa misma concepción antropológica que desarrolla Unamuno.

El amor se aleja de la razón y se acerca a la vida en toda su coloratura y dramatismo, pues «lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne del dolor, es el dolor, es la muerte».[139] El amor más intenso es el que surge de compartir el dolor, se llega a amar verdaderamente a otra persona cuando se pone en juego esa empatía que permite ver al otro como alguien que es semejante a mí, que sufre igual que yo. El enfoque de Unamuno se abre así a un pensamiento de la alteridad que anticipa algunas de las tesis que desarrollará Levinas.[140] El dolor es el punto del que surge toda posibilidad de amor, ya que «cuando oigo el grito de las entrañas del prójimo, este se hace real comunicando con mi íntimo dolor».[141] Esa ligazón entre almas se produce a un nivel tan profundo que «el que de verdad ama se siente unido a la persona amada por un vínculo necesario, independiente de la voluntad y de los sentimientos».[142] En definitiva, el amor se identifica con la compasión, hasta el extremo de que «quien más compadece más ama»[143] y lo que en definitiva nos define como humanos es la puesta en práctica de esa capacidad de amar: «amo, *ergo sum*».[144]

Este concepto de amor entronca con la noción griega de *ágape,* amor como caridad, «un amor liberado del ego: un amor sin egoísmo, sin posesión, sin pertenencia, sin orilla […]. Es por esta vía donde la caridad tiende a lo universal».[145] El amor es un bálsamo para el alma, pues cuando captamos la futilidad de la vida y tomamos plena conciencia de su carácter precario y transitorio nos abrimos a lo afectivo. El amor es, para Unamuno, lo «único que rellena y eterniza la vida».[146] Se contrapone a la racionalidad y nos inicia a la compasión y a lo incondicionado, y por ello le atribuye un papel redentor. Pero además, y esto es de gran relevancia, el amor abre el camino hacia un modo de conocimiento del mundo que es muy novedoso porque se basa en los afectos, e inaugura a partir de ahí otras formas de conexión con los demás hombres y mujeres y con todas las cosas, puesto que «para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que sientas todo

---

139 Unamuno, 2005: 275.
140 Recuérdese que Lèvinas plantea una formulación de la alteridad como un encuentro con lo radicalmente Otro, lo inasequible a todas las categorías de unidad e identidad que intentan neutralizarlo. Para explicar esta noción de alteridad recurre a la idea de infinito, que, en cierto modo, conecta con la idea unamuniana del ansia de eternidad. Sobre estas cuestiones, cf. Fernández, 2012: 293-317.
141 París, 1989: 179.
142 Marías, 1968: 50.
143 Unamuno, 2005: 278.
144 Uamuno, 2001: 55.
145 Comte-Sponville, 2012: 94.
146 Unamuno, 2005: 146.

dentro de ti mismo, que lo personalices todo».[147] Se establece así un nuevo vínculo gnoseológico-afectivo con el mundo que nos rodea y que ya no arraiga en la razón, a la que Unamuno achaca que enrigidece y disecciona todo lo viviente, sino que emerge al captar la integración afectiva de cada individuo en su entorno. Aquí es interesante señalar la cercanía con el pensamiento ecológico, que insiste en esa conexión del ser humano con su entorno natural y en la ampliación de la esfera ética para dar cabida en ella a todas las especies y ecosistemas y, en definitiva, a todos los elementos que conforman el medio ambiente y que son necesarios para sostener la vida en toda su complejidad y dinamismo.

Volviendo sobre la concepción antropológica del amor desarrollada por Unamuno, puede decirse también que para este autor el ámbito privilegiado donde se despliega esa forma de amor entendido como caridad y compasión es la pareja, puesto que «el amor sexual es el tipo generador de todo otro amor».[148] Además, plantea que las mujeres tienen mayor capacidad de prodigar ese tipo de afecto: «el amor de la mujer es, según Unamuno, esencialmente compasivo»[149] y las mujeres tienen la capacidad de redimir a los hombres mediante él.

El amor femenino se identifica con el amor maternal, un amor protector y generoso que calma la angustia que cada hombre experimenta en lo más hondo de su alma. Esta identificación de lo femenino con el amor materno y abnegado se capta en varios personajes nacidos de la pluma de Unamuno, como la tía Tula –protagonista de la novela homónima–, Marina –en *Amor y pedagogía*–, o Angelita –la narradora de *San Manuel Bueno, mártir*–. En todas esas figuras femeninas se trasluce ese afecto maternal que experimentan hacia los demás, no únicamente hacia sus propios hijos sino hacia todos los hombres y mujeres con los que tienen trato. Es un amor desinteresado que busca aliviar a la humanidad «del peso de su cruz de nacimiento».[150] En último término, si la filosofía más elevada es aquella que nos enseña a amar y a ser amados, Unamuno llega a preguntarse: «¿No es acaso el matrimonio la mejor, tal vez la única escuela de filosofía?»,[151] poniendo así de manifiesto que, a su entender, el amor de pareja es la forma más elevada y perfecta de amor.

---

147 Ibíd., p. 281. Hay en estas afirmaciones una cierta dosis de *amor fati*, ese amor al destino que nos hace querer todo lo que hemos sido, todo lo que nos ha traído hasta el momento actual. En toda la obra de Unamuno es omnipresente esa dimensión de amor a uno mismo y a todo lo que uno ha hecho, a todo lo que uno es. De hecho, el prólogo a la segunda edición de *Amor y pedagogía* lo inicia Unamuno con una cita de Píndaro, el poeta griego: «¡Hazte el que eres!».

148 Unamuno, 2005: 273.

149 París, 1989: 182.

150 Unamuno, 1987: 76.

151 Unamuno, 2001: 130.

7. Hacia un ideal de vida auténtica: el quijotismo

Cada ser humano es un enigma y un misterio para sí mismo, en tanto que «se pregunta quién es él, de dónde viene y, sobre todo, a dónde va».[152] Ante el hecho de su finitud, tiene dos alternativas: o bien intenta eludir la angustia que la muerte le produce, o bien acepta esa dimensión trágica de la existencia y se enfrenta a ella heroicamente, intentando dar sentido a la vida y asumiéndola en toda su especificidad y complejidad, aun sabiendo que estamos abocados a la aniquilación y la muerte, que supone la negación radical y definitiva de toda posibilidad de ser y de perseverar en el ser. La disyuntiva a la que cada individuo se enfrenta se dirime, por tanto, entre «el anhelo, la voluntad de ser, nuestro proyecto; o la claudicación, la voluntad, dispuesta al regreso a la nada».[153] Unamuno se decanta por la primera opción, y hace consistir en ella su ideal de hombre auténtico.

Cada hombre «tiene que enfrentarse a solas con la muerte»,[154] y el que es capaz de mirar de frente a su destino y rebelarse contra él es comparado con don Quijote, que hace de la pasión su bandera y que se contrapone a todo lo establecido por la racionalidad y el sentido común, que sigue luchando contra viento y marea aunque sabe que su esfuerzo es en vano. Unamuno lo afirma claramente: «Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia. Peleemos contra el Destino, aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotescamente».[155] El hombre fiel a sí mismo es el que se revela contra su condición de ser mortal y quiere perseverar en la existencia, que no quiere morir sino existir siempre como el mismo que es, arrastrando consigo su pasado y su presente y proyectándose hacia un futuro que ansía eterno. Don Quijote encarna ese prototipo de hombre que da cabida a la contradicción y aprende a convivir con ella, que combina cordura y locura, amor y desmesura, valentía y ciertas dosis de temeridad… Es, por tanto, el modelo de hombre auténtico, apasionado y defensor de causas imposibles, pues la persecución de la inmortalidad tiene mucho de causa imposible, como reconoce el propio Unamuno.

Frente al tiempo que «va asesinando incesantemente nuestro ser»,[156] se determina la vida que prolifera indefinidamente, que anhela el eterno retorno de lo

152 Lafuente, 1983: 50.
153 París, 1989: 200.
154 Marías, 1968: 190.
155 Unamuno, 2005: 439.
156 París, 1989: 336.

que ha sido y lo que es, y que quiere a toda costa perpetuarse bajo la forma de la eternidad, a pesar de que ese deseo es irracional. Aflora aquí la dimensión de lo heroico, que consiste en revelarse contra la certeza de la muerte, pues «el que no aspira a lo imposible, apenas hará nada hacedero que valga la pena»[157] y se quedará confinado a la mediocridad y la inautenticidad.

Para Unamuno existen dos tipos de hombres: el hombre trágico, que es quien «tras tomar conciencia de su condición limitada e indigente, la asume y hace consistir precisamente su vida en tragedia y en agonía perpetuas»,[158] y los hombres inauténticos, que «huyen de la tragedia y no se quieren enfrentar con el problema humano esencial».[159] El hombre auténtico es el que acepta su propia fragilidad y la arrostra con valentía, que se rebela contra la muerte en un denodado intento de hacer que su muerte sea una injusticia.

Aflora aquí un horizonte ético, que nos hace sufrir el dolor de la finitud en toda su intensidad y permite asimismo que ese dolor nos acerque a todos los demás seres humanos que sufren ante su finitud. El amor compasivo que nos viene de nacimiento –«el amor nace con nosotros cuando nacemos»–,[160] ha de ejercitarse en todas sus modalidades y llevarnos a conectar con lo universal, a desear y sentir que todos los seres humanos existan y sigan existiendo porque lo desean con el mismo ahínco que yo. Ese modelo de hombre heroico, comprometido con el dolor de los demás y esforzado en aliviarlo, se refleja en varios personajes unamunianos, aunque quizás el sacerdote don Manuel, protagonista de *San Manuel Bueno, mártir,* es el que más se identifica con este estereotipo. En un pasaje de esta obra, el personaje afirma que «yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales».[161] Su bondad le lleva a intentar inspirar entre sus feligreses una fe en Dios y en la inmortalidad de la que él mismo carece, y toda la novela gira en torno a las contradicciones que don Manuel experimenta en su fuero interno, y que son un trasunto de las contradicciones que el propio Unamuno vivía y sentía con respecto a la fe religiosa. No obstante, le parece que el consuelo que proporciona la religión es tan valioso que quien no tiene fe ha de guardarse para sí sus dudas y no compartirlas con quienes sí tienen fe en Dios y en la garantía de resurrección a la vida eterna que su existencia implica.

157 Ibíd., p. 453.
158 Lafuente, 1983: 92.
159 Ibíd.
160 Unamuno, 2001: 37.
161 Unamuno, 1987: 83.

El verdadero plan de la existencia, el único plan posible, «es solo el plan de nunca acabar»,[162] de ahí el carácter inacabado de todas las obras de Unamuno, que refleja esa idea y ese deseo de que todo esté siempre inconcluso, de que la vida se abra siempre a la continuidad y el cambio, que nunca termine. Dios funciona como garante de esa eternidad, y por ello se entiende que la cuestión religiosa ocupe un papel central en el pensamiento de Unamuno.

El Dios de Unamuno está próximo a la idea de lo divino que desarrolló Kant, que, como es sabido, planteó la existencia de Dios como un postulado de la razón práctica, indemostrable, pero que funciona como garante de que las buenas obras que cada ser humano lleva a cabo sean recompensadas, y que todos los esfuerzos para actuar según la «recta voluntad» no hayan sido en vano. La concepción unamuniana es cercana a esta, aunque en su caso no llega a afirmar la existencia de Dios con la misma rotundidad con que lo hizo Kant, sino que se da más bien un deseo de Dios, un anhelo de que exista el Dios cristiano para que así garantice la inmortalidad que cada ser humano quiere para sí. Dios funciona como un horizonte último de esperanza, en el sentido de que «lo que el hombre busca en la religión […] es salvar la propia individualidad, eternizarla, lo que no consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral».[163] A Dios no se le puede demostrar en modo alguno, y Unamuno se moverá a lo largo de toda su vida entre la duda sobre la existencia de Dios y el deseo de que exista para que de ese modo quede asegurado el acceso a la eternidad. Esta disyuntiva marca también el carácter de «ser agónico» que está tan presente en la antropología unamuniana.

8. Conclusiones: el hombre como ser inacabado

Una de las cuestiones centrales que laten en la obra de Unamuno es la idea de que el ser humano está sumido en un constante hacerse, en un proceso sin fin en el que ha de enfrentarse a la existencia y a todas las contradicciones y complejidades que esta entraña.

En primer término, la vida se manifiesta como dolor, y aprender a convivir con él forma parte del aprendizaje vital que cada individuo debe realizar para poder desplegar la existencia con toda la intensidad que su constitución ontológica le exige. El ser humano es un ser complejo, caleidoscópico, marcado por la constante contradicción entre su deseo de perseverar y su finitud, entre su razón y sus sentimientos, entre el anhelo de seguir siendo idéntico a sí mismo y el

162 Ferrater, 1985: 110.
163 Martínez, 2010: 51.

apetito fáustico de vivirlo todo y dejar que cada una de esas vivencias transforme definitivamente a la persona.

La antropología de Unamuno, disgregada de modo asistemático a lo largo de toda su obra, retrata a un ser humano caracterizado por el desgarro y la duda, marcado por la angustia que la perspectiva de la propia muerte le produce. Es en ese horizonte donde aflora la dimensión ética, que consiste en aceptar ese destino mortal e intentar sobreponerse heroicamente a él, incluso sabiendo que la única alternativa válida es la esperanza en que Dios exista y garantice el acceso a la eternidad, una vez que haya concluido la vida terrena tal y como la hemos conocido.

El ser humano que alcanza el ideal de autenticidad es aquel que logra domeñar el miedo que la perspectiva de la muerte le produce, e intenta enfrentarse a esa angustia con valentía y heroísmo. Entender la gran tragedia humana, que para Unamuno se condensa en la idea de nacer para morir, es lo que conecta a cada ser humano con todos los demás seres humanos, y por ello se plantea que el verdadero compromiso ético y el verdadero amor solo pueden aflorar de la experiencia del dolor compartido, ese dolor que surge de la propia existencia percibida como finitud y absurdo, abocada a la aniquilación y negación radical de toda posibilidad de seguir siendo. En ese horizonte emerge asimismo la esperanza religiosa, como forma de creencia que en parte nos consuela de la muerte, ya que implica la alternativa de que después de nuestro paso por la vida terrena podamos existir nuevamente, recuperar nuestra individualidad, y hacerlo además de un modo definitivo. Para Unamuno, Dios es el garante de esa opción, en él se cumple el hambre de eternidad que siente cada ser humano concreto y que le lleva a querer vivir más allá de los límites a los que su existencia terrena lo sujeta. El Dios cristiano se sitúa más allá de la vida, en un ámbito que no podemos conocer a través de la razón sino que lo vivimos desde el sentimiento irracional y desde la fe que nos lleva a concebir la posibilidad de que lo imposible se haga posible. Entretanto, el ser humano se mueve en un compás de espera y se desenvuelve en la contingencia de lo cotidiano, aunque constantemente se esfuerza por trascender esa contingencia y alcanzar la inmortalidad.

Bibliografía

CARDWELL, R. (2000), «Miguel/Mijail: la (dia) lógica de Amor y pedagogía», en Flórez, C. (coord.), *Tu mano es mi destino,* Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 47-58.

COMTE-SPONVILLE, A. (2012), *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad,* Barcelona, Paidós.

FERNÁNDEZ GUERRERO, O. (2012), «Sobre la alteridad y la diferencia sexual», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica,* núm. 45, pp. 293-317.

FERRATER MORA, J. (1985), *Unamuno: bosquejo de una filosofía,* Madrid, Alianza.

LAFUENTE, A. C. (1983), *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno,* Sevilla, Universidad de Sevilla.

MARÍAS, J. (1968), *Miguel de Unamuno,* Barcelona, Gustavo Gili.

MARTÍNEZ, J. M.ª (2010), «Unamuno: el ser humano como ser agónico», en Bermejo, D. (coord.), *Homo sum. El ser humano en la filosofía española contemporánea,* Logroño, Perla, pp. 19-59.

NIETZSCHE, F. (1993), *Más allá del bien y del mal,* Madrid, M. E. Editores.

PARÍS, C. (1989), *Unamuno: estructura de su mundo intelectual,* Barcelona, Anthropos.

UNAMUNO, M. DE (1987), *San Manuel Bueno, mártir,* Madrid, Castalia.

– (1992), *Amor y pedagogía,* Madrid, Espasa-Calpe.

– (2001), *Niebla*, Madrid, Bibliotex.

– (2005), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* Madrid, Tecnos.

VILLAR, A. (2007), «Muerte y pervivencia en Unamuno», *Contrastes,* XII, pp. 239-250.

La voz de Antígona en María Zambrano: entre la vida y la muerte

Gemma del Olmo Campillo
(Universidad de Zaragoza)

La *Antígona* de Sófocles es probablemente uno de los mitos más recurrentes y conocidos de la literatura y el pensamiento occidentales. Los personajes de Antígona y Creón muestran con gran lucidez la complejidad de la relación entre el gobierno y la libertad, la vulnerabilidad humana ante las vicisitudes de la vida, su fragilidad y fortaleza en los afectos. Sin duda, se trata de una obra fascinante que trata problemáticas aún vigentes en la actualidad, a pesar de que han pasado muchos siglos[164] desde que se representó.

Sin embargo, debido precisamente a que *Antígona* es un texto abierto a diversas interpretaciones, quisiera centrarme solo en uno de los conflictos que plantea, a saber, cómo afecta a la persona y su entorno el enfrentamiento con las normas, cuando este desafío deja traslucir la injusticia de las leyes, y por tanto supone un cuestionamiento de su fundamentación y razón de ser. O de otra forma, la arbitrariedad y despotismo que muestran algunas leyes cuando, haciendo caso omiso de situaciones concretas y circunstancias de una persona, contravienen la sensatez[165] y generan situaciones vejatorias y ofensivas no solo para el ser humano que se ve afectado sino también para la ciudadanía en general, ya que pone en cuestión la justicia de la propia sociedad en la que viven.

La sumisión a la norma para evitar el desorden es lo que parece argumentar el personaje de Creonte cuando se obstina en castigar a Antígona por su desobediencia, un supuesto bien general que, como queda de manifiesto en la tragedia, no beneficia a nadie sino que únicamente promueve el miedo, el control y la subordinación a la norma. Como reconoce el propio Creón hacia el final de la obra, ha defendido «razones que son sinrazones» (Sófocles, 1986: 296).

---

164 Los historiadores coinciden en que la *Antígona* de Sófocles se representó en el año 442 a. C. (Ver Lasso, 1986: 57).

165 «Pero yo te honré debidamente en opinión de los sensatos. Pues nunca […] hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos» (Sófocles, 1986: 282).

Pero antes de continuar analizando los personajes de la obra, quizá sea interesante hacer un breve resumen de la tragedia narrada por Sófocles para recordar el argumento: Eteocles y Polinices, dos hermanos de Antígona, se matan mutuamente entre sí luchando por el gobierno de Tebas. Al morir los dos hermanos, Creonte, su tío, se convierte en rey. Creonte ordena que Eteocles sea enterrado con honores pero que el cuerpo de Polinices no sea enterrado, como castigo por haberse sublevado contra su hermano y la ciudad de Tebas. Antígona transgrede esta prohibición de Creonte por amor a su hermano y en nombre de las «leyes no escritas e inquebrantables de los dioses» (Sófocles, 1986: 265). Por ello, es condenada a ser encerrada en una caverna excavada para servir de tumba y allí deberá morir de sed y de hambre (Sófocles, 1986: 278), pero Antígona no quiere acabar sus días así y pone ella misma fin a su vida en la cueva en la que ha sido recluida (Sófocles, 1986: 294). Hemón, el hijo de Creonte y prometido de Antígona, se suicida también por la muerte de esta, así como se suicida la madre de Hemón y esposa de Creonte, Eurídice, por la muerte de su hijo.

El castigo injusto de Creonte desencadena un drama que se vuelve contra su propia familia pero, en mi opinión, lo más significativo de la tragedia no es la muerte de Antígona, dado que dicha muerte estaba ya anunciada y asumida por la protagonista desde el principio de la obra. Ella conocía el decreto de Creonte y era muy consciente de lo que ocurriría si lo desobedecía por lo que era un hecho temido y vaticinado desde el principio. El sentido pleno de la tragedia se desencadena tras la muerte de Antígona, su personaje debe morir para que la desgracia afecte a Creonte, rey de Tebas y representante del Estado, pues a causa de su muerte su hijo se suicida, lo que, a su vez, desencadena el suicidio de su esposa. La terquedad del rey, su propia obcecación y falta de cordura le han hecho perder todo lo que tenía (Sófocles, 1986: 299), lo que pone en entredicho no solo las razones y argumentaciones de los gobernantes sino también de cualquier autoridad que se muestra terca, insensible e imperturbable ante el sufrimiento y las situaciones difíciles de algunas vidas.

Esto es, la transcendencia de la obra no está tanto en que muera una persona como consecuencia de una acción piadosa aunque contraria a la ley, como ha podido ocurrir tantas veces a lo largo de la historia, sino en las consecuencias de dicha acción, que logran poner en cuestión todo un Gobierno. O de otra forma, lo relevante de la obra es que el acto de una sola persona (la desobediencia de una ley injusta) y sus repercusiones en las personas con las que tenía relación consiguen debilitar y cuestionar todo un orden establecido, personificado en la figura de Creonte. Una situación particular y concreta, como todas las que acontecen en la realidad, logra poner en evidencia la crueldad y dureza de la ley, así como desautoriza y critica la supuesta imparcialidad de las leyes: la

legislación protege unos determinados intereses y censura o desampara otros. Sófocles muestra que las leyes yerran, igual que lo hacen los hombres que las han creado. Las leyes son arbitrarias, son hijas de la razón pero también de las pasiones que ciegan y de las apariencias que engañan (Santamaría, 2009: 80).

Bajo la máscara de la imparcialidad

La ley no es imparcial, no puede serlo, como no puede serlo la justicia; no hay justicia fuera de un contexto que dé sentido a los acontecimientos. Es preciso insistir en ello. No se pueden valorar adecuadamente los hechos sin atender al contexto que proporciona su sentido. Quizá por eso Antígona, a pesar de que conoce lo que arriesga, pide a su hermana Ismene que no lo guarde en secreto, que no lo oculte (Sófocles, 1986: 252), quiere hacerlo público, convertirlo en político.[166] Ofrecer lo que ha ocurrido a la valoración pública, pero explicando todo, y no considerar únicamente el hecho de que se ha incumplido un edicto.

De modo que un acto, que en principio no parece tener mucha fuerza por sí solo, termina adquiriendo una potencia enorme por su valoración pública (Sófocles, 1986: 267, 269, 282 y 287) y por las consecuencias que tiene en la vida de otras personas, entre las cuales está la del propio Creonte. Las implicaciones y derivaciones de un acto son impredecibles, en la línea de lo ya señalado por Hannah Arendt (Arendt, 2008: 201 y ss.), que en este caso fueron demoledoras para Creonte.

Con esto no quiero decir que la obra trate sobre todo de la disputa entre la libertad individual y el orden establecido, entre otras cuestiones porque este planteamiento es de por sí muy polémico, puesto que no hay una libertad individual fuera de contexto y sin las relaciones que hacen posible su existencia, o la dificultan. La lectura de la obra a mí me sugiere más bien una crítica a la legislación que no contempla las motivaciones o los aspectos concretos que han dado lugar a que determinadas personas estén fuera de la norma y de lo establecido. Muestra la arrogancia de legislar de esta manera y los resultados de tratar por igual a todo el mundo, independientemente de sus circunstancias, así como la problemática de tener que obedecer leyes injustas concebidas para beneficiar a determinados sujetos e ideas en perjuicio de otros. Esa igualdad ante

---

166 Si el orden establecido pretende regular los comportamientos permitidos y castigar los que no lo están, señalar lo que es bueno y lo que no lo es, tanto dentro de la vida privada como fuera de ella, no cabe duda de que lo «personal es político», como señalaron en su día las integrantes del feminismo radical.

la ley, bajo mi punto de vista, es la que se pone en entredicho; una igualdad fría y desapasionada, mecánica, que daña, precisamente, a quienes tienen una vida más dura y mayores dificultades, una ley que esconde su parcialidad detrás de palabras como «igualdad» para atribuirse una reputación inmerecida de justicia y, de esta manera, entorpecer cualquier crítica u oposición a una normativa creada para mantener un sistema que perjudica a unos colectivos y beneficia a otros.

No hay, por tanto, una igualdad ante la ley, la imparcialidad no es humana, no es posible, en realidad sería inflexibilidad. Y esta rigidez, a su vez, responde a la necesidad de un sometimiento ciego que no ponga en cuestión el orden existente, perseverando en la idea de que es lo más beneficioso para la sociedad. Pero lo cierto es que se protegen unas formas de vivir y de pensar en detrimento de otras, peor consideradas socialmente y con menos poder. Queda la posibilidad, claro está, de intentar cambiar estas leyes injustas. El sistema parece poner a disposición de la ciudadanía una serie de fórmulas para realizar los cambios oportunos, siempre que estos no sean contrarios a los fundamentos mismos de esa ordenación.

Quizá por este motivo Antígona, en la tragedia de Sófocles, no intentó ninguna vía de diálogo con Creonte, sabía que estaba poniendo en cuestión su autoridad y sencillamente puso en práctica lo que consideró que tenía que hacer, no pidió permiso para ello. Comprendía lo que significaba desobedecer un edicto de Creonte, su ley. Para el rey, la obediencia a la norma era necesaria si quería mantener su gobierno; hay que defender la sumisión a toda costa, por la fuerza si es necesario, no hay que mostrar ningún rasgo que denote sensibilidad porque puede ser interpretado como debilidad.

De modo que el sistema legislativo no parece estar hecho para promover la libertad o facilitar la vida a quienes habitan la ciudad, ni siquiera para organizar una sociedad. No está hecho para favorecer a la ciudadanía, de otra forma las normas se mostrarían más sensibles a las circunstancias y motivaciones concretas. Lo cual, como muestra la tragedia de Antígona, abre una serie de interrogantes con respecto a la fundamentación del orden vigente.

Han sido muchos los autores y las autoras que se han detenido en la figura de Antígona para pensar sobre la relación entre el Estado y la Justicia o entre los intereses de la comunidad y los de la familia. De entre ellos quizá uno de los más conocidos sea Hegel,[167] pero a mí me interesa particularmente la lectura y

---

167 En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel señala que Antígona es la ley no escrita e infalible de los antiguos dioses (Hegel, 1978: 254 y 277), y afirma que la feminidad en general (probablemente representada por el personaje de Antígona) es la «eterna ironía de la comunidad» (Hegel, 1978: 281).

escritura que hace María Zambrano de Antígona, publicada en 1967 bajo el título de *La tumba de Antígona* (Zambrano, 1989).

La voz de Antígona en María Zambrano

Me interesa sobre todo porque Zambrano no se limita a hacer una interpretación de la figura de Antígona, sino que reescribe la obra para dar voz a Antígona que, recordemos, se suicida en el texto de Sófocles. Zambrano lejos de matar a este personaje, le da voz, y su obra transcurre mientras Antígona está viva, en una tumba, sí, pero viva. Esta paradoja señala, entre otras cosas, un nuevo camino: el regreso a la caverna de Platón, en un intento de volver al logos, al mito, al mundo de lo sensible y a la humildad de la opinión, a los orígenes de la filosofía desde los cuales proponer un nuevo renacer del pensamiento, y para ello no duda en elegir el lenguaje poético, un saber que se dirige a lo más profundo del corazón humano. El nuevo inicio está señalado por el acto libre de Antígona, por su acto de compasión.

Es un viaje de vuelta a los orígenes de la filosofía, cuando la razón occidental todavía no había tomado el camino de la soberbia, cuando todavía acogía la incógnita en las afirmaciones, los interrogantes y la admiración por la naturaleza. Cuando la razón no pretendía dar cuenta de todo ni construía sistemas categóricos en los que comprender y fijar todo conocimiento, ni tenía la vanidad de la inmutabilidad o de haber encontrado verdades auténticas y eternas. Zambrano apuesta por una realidad cambiante que no puede ser estructurada en sistemas fijos ni quiere estar confinada en parámetros que ejercen violencia sobre lo real, consciente de que la realidad excede cualquier intento por asirla y atraparla.

Y precisamente es esta razón soberbia la que, al igual que ejerce violencia sobre lo real, también ejerce violencia sobre los seres humanos, para que se ajusten a los parámetros que el poder dominante considera positivo o conforme a sus intereses. Así, Antígona se convierte en la voz de todas las víctimas que han sido sacrificadas en nombre de un bien superior, de un orden social, de ideas e ideologías, y su voz seguirá delirando mientras la historia siga exigiendo sacrificios y víctimas (Zambrano, 1989: 221). De modo que, además de las víctimas de las guerras y de las luchas, Antígona es también la voz de quienes constantemente ven su vida cotidiana perjudicada y vulnerada por una regulación que les menosprecia. La voz de Antígona es una voz herida y exiliada proferida desde una tumba, entre la vida y la muerte, porque esa es la condena de Antígona

en la obra de Zambrano: «Antígona, enterrada viva, no morirás, seguirás así, ni en la vida ni en la muerte, ni en la vida ni en la muerte…» (Zambrano, 1989: 224).[168]

El exilio: entre la vida y la muerte

Es la condena a vivir una vida en la muerte o a la muerte en vida, es decir, a no estar ni en la vida ni en la muerte sino en sus márgenes, en el exilio, fuera de los lugares de existencia con pleno derecho pero sin llegar a desaparecer. Las guerras generan exilios, la condena a refugiarse en espacios que no están «ni en la vida ni en la muerte». Son lugares de exclusión, el infierno, pero no el final, ya que toda exclusión tiene la posibilidad de generar nuevos significados y abrir nuevos horizontes de sentido quizá hasta ese momento impensables por ser lo que está fuera de lo ya significado y dicho en el orden establecido. Se convierten así en lugares privilegiados de decibilidad, como señala el personaje de Antígona, «gracias al destierro conocimos la tierra» (Zambrano, 1989: 256).

Aun siendo un infierno, el sufrimiento ocasionado por el exilio suele provocar la caída de las máscaras y de lo superfluo construido al calor de lo aceptado, a la luz de lo que una sociedad considera admisible y válido. Y esa caída posibilita un contacto más directo con la realidad, en toda su crudeza, sin apenas tapujos ni engaños, sin valores construidos y sin normas que aceptar. No hay lugar para farsas ni condescendencias, ya no es necesario mantener el ceremonial de una sociedad que les ha expulsado, no hay normas de cortesía: la realidad de los propios límites, la vulnerabilidad y dependencia son incontestables. Se desmorona cualquier invención erigida sobre toda construcción soberbia, el sufrimiento permite vernos en nuestra fragilidad.

La fragilidad y la vulnerabilidad parecen ser rasgos propios de las personas excluidas, del exilio, de modo que no es casualidad que Antígona sea una mujer. Las mujeres, a lo largo de la historia, han sido las grandes excluidas, han sido menospreciadas incluso dentro de los grupos también excluidos por motivos de clase social, raza o etnia, creencias religiosas u orientación sexual: las mujeres han sido las excluidas de los excluidos, las grandes rechazadas de la historia. Pero esto, que ha sido origen de gran sufrimiento, no ha llegado a ser incapacitante, y ha dado lugar a un lugar de decibilidad desde la vulnerabilidad, ese lugar de

168 En la obra de Sófocles: «¡Ay de mí, desdichada, que no pertenezco a los mortales ni soy una más entre los difuntos, que ni estoy con los vivos ni con los muertos!» (Sófocles, 1986: 281).

decibilidad está representado aquí por la voz de Antígona, acallada en la obra de Sófocles.

Esa exclusión, como casi toda exclusión, silencia las diferencias, la posibilidad de desobedecer las normas. Pero, por otro lado, y casi de forma contradictoria, ¿acaso esa desobediencia es una desobediencia libre? ¿Tenía Antígona otra posibilidad si no quería dejar de ser Antígona? Zambrano afirma que su mayor libertad fue la obediencia (Rivera, 2003: 165); quizá se refería a la obediencia a sí, a lo que cada cual es. De modo que a veces no puedes evitar desobedecer la norma, obedecerla supondría una renuncia inviable porque generaría un desgarro con el que sería demasiado difícil vivir. En ese punto parece preferible vivir la condena de una existencia truncada: «ni en la vida ni en la muerte». Las normas sociales y la regulación forjada por el poder tienen la capacidad de exigir que se viva una muerte en vida, una vida de sometimiento y de exclusión. Pero la vida se rebela, construye y crea espacios alternativos, lugares velados, como una tumba, en los que se pueden escuchar otras voces, como la de Antígona, o la de Zambrano, pues este personaje es trasunto tanto de ella misma como de su hermana (Zambrano, 1989: 8). Una víctima sacrificial necesaria en la historia que ofrece su vida para que se pueda iniciar un nuevo periodo (Zambrano, 1989: 203), una figura auroral que ofrece una nueva conciencia que no puede más que aceptar su destino: no es dueña de su vida, y tampoco lo es de su muerte, afirma Zambrano (Zambrano, 1989: 201). Acepta su designio, acoge ser lo que tiene que ser para que haya un nuevo inicio, para que algo cambie. Por eso su papel es esencial en la historia.

El exilio de María Zambrano fue causado por su decidido apoyo a la República, aunque, insisto, no solo exilian las ideologías políticas. Menciono la apuesta política de Zambrano porque es otro de los elementos que hacen que esta obra sea particularmente interesante, ya que una de sus posibles lecturas puede hacerse en clave de alegoría de la Guerra Civil española. Recordemos que narra la lucha fratricida entre dos hermanos, en la que mueren los dos y uno de ellos es tratado con saña en su derrota, humillado y profanado en su humanidad.

Polinices, el hermano que Creonte no quería enterrar, representa al bando republicano, Eteocles, al bando nacional. Creonte, claro está, a los militares bajo el mando de Franco. Los demás personajes también tienen su representación, pero quizá aquí no sea muy pertinente desgranar esta línea de significación. Lo relevante es que Antígona se ve obligada a contar la historia, Zambrano no podía callar que había mucha distancia entre lo que se contaba en España sobre la guerra, de forma digamos oficial, y lo que había ocurrido en la realidad. El decir de la historia y de la verdad es siempre una interpretación, pero a veces es

especialmente dolorosa para las personas vencidas y para las despreciadas, profanadas en su humanidad y menospreciadas socialmente.

Antígona juega ese papel fundamental pero nada heroico, porque la mayoría de las veces pasa desapercibido. Antígona pertenece a la clase de seres humanos que se sacrifican en aras de la historia o de la familia, una figura que está en las antípodas de esas «minorías egregias» de Ortega. Son figuras aurorales que permiten tener esperanza en que otra forma de relacionarse es posible, sin violencia y sin renunciar a la propia libertad.

La disyuntiva entre la vida y la muerte no es real, hay otras posibilidades, como ser una extranjera, una exiliada que no está ni entre las vivas ni entre las muertas en una sociedad que le hace la vida muy difícil a las mujeres, así como a grupos de personas que no se enmarcan dentro de sus valores. Pero, no obstante, en esa complejidad son capaces de crear, de dirigir otra mirada hacia el mundo, distinta de la más prestigiosa y, solo por ello, siempre interesante. Quizá en los infiernos, quizá en el exilio, pero abriendo espacios a formas nuevas, muestran posibilidades distintas, formas de pensar diferentes, en rincones que no pertenecen ni a la guerra ni a la paz, sino que constituyen emplazamientos distintos por los que se puede transitar, aunque, claro está, no sin dificultades.

De vuelta en la caverna

La voz de Antígona retumba en las entrañas de la tierra para mostrar la injusticia de las leyes que bajo la máscara de la igualdad y la imparcialidad esconden el maltrato, la insensibilidad, el abuso y la violencia, es decir, que bajo el disfraz de la neutralidad se dificulta la existencia de todas las formas de pensar y de vivir distintas a las fomentadas y privilegiadas por las leyes y normas sociales. La razón de las leyes y su supuesta imparcialidad es un ejercicio de violencia y soberbia devastador en la vida de algunas personas.

Precisamente María Zambrano fue muy crítica con la razón soberbia que solo mostraba una parte de la realidad haciendo creer que era la totalidad y la verdad. La realidad plural no se deja encasillar en sistemas que pretenden regular una única manera de pensar, sentir o valorar, pretender hacerlo es un acto torpe y desconsiderado que lleva a determinada gente a tener que habitar entre la vida y la muerte. En un intento vano de controlar las vidas para que un determinado orden social perviva.

Los fundamentos de ese control parecen responder a ciertos miedos ante una hipotética desorganización social que desestructuraría un sistema de vida ideado

por quienes detentan el poder en ese momento, un argumento débil para las comunidades que se ven afectadas muy negativamente por no adecuarse a las normas. Normas imparciales, para todo el mundo, universales, de obligado cumplimiento bajo pena de sanción, sin excepciones. El delirio de la razón no parece tener límites, su soberbia es desaforada, enloquecida y colérica. Excluye y castiga a quienes se atreven a poner en cuestión la justicia de sus argumentos.

Antígona, como se ha señalado ya, es la voz de todas las víctimas sacrificadas con la excusa de que es por un bien superior: el orden social. No es un personaje literario, al menos no solo, a lo largo de la historia podemos encontrar figuras como ella que con un gesto pequeño ponen en cuestión toda una regulación moral o legislativa, al recibir el apoyo de mucha gente. Es el caso, por ejemplo, de Rosa Parks que se negó a ceder su asiento en el autobús a una persona de raza blanca y fue arrestada por ello. Este hecho desencadenó una serie de protestas que condujeron a cambiar la ley de segregación racial en los autobuses públicos. No era la primera vez que una mujer de raza negra se negaba a dejar el asiento a alguien de raza blanca, ni que se detenía por ello, pero en esa ocasión intervinieron una serie de acontecimientos que hicieron de este hecho un suceso histórico.

Ella, igual que Antígona, conocía las consecuencias de su acción, pero estaba harta de una situación tan injusta. Ocurrió en 1955, en Montgomery, Alabama. Fue denunciada por el conductor del autobús y arrestada por perturbar el orden. Mantener el orden parece lo suficientemente importante como para detener a alguien. No pretendió cometer ningún delito, ella se sentó en el asiento que le «correspondía», simplemente no quiso cedérselo a un hombre blanco cuando todos los asientos para blancos estaban llenos, solo con eso cuestionó el orden social existente.

Mientras estaba detenida tuvo el apoyo de otra activista, Johnnie Carr, y de Martin Luther King, que en aquel tiempo todavía no era muy conocido. Gracias a las movilizaciones que se promovieron para protestar por este arresto, mucha gente pudo manifestar su rechazo a estas leyes segregacionistas, extremadamente abusivas y violentas. Poniendo en cuestión, con ello, el orden social que alentaba y justificaba esta situación.

Hoy interpretamos el acto de esta mujer como algo justo y casi heroico, pero no era algo tan evidente en el momento en que sucedió. Era una segregación legal, justificada de diversas maneras, con explicaciones apoyadas en estudios y consideraciones muy argumentadas, pero era una ley injusta que hacía muy difícil la vida de muchas personas. Y eso, precisamente, es lo que invalida esta ley, y otras como ella, así como también desautoriza los prejuicios, convencionalismos y estereotipos sociales que les suelen acompañar.

Muchos actos de este tipo, insisto, han ocurrido a lo largo de la historia, y seguirán haciéndolo porque aún hay normas que dificultan la vida de las mujeres, de individuos que no son de raza blanca, de quienes no tienen dinero, de quienes no son heterosexuales, etc. Las exclusiones son muchas, las personas afectadas también, pero la justificación parece coincidir siempre: el orden social, la organización racional de una sociedad, la estabilidad.

Se acude, pues, a la razón para justificar la sinrazón. El intento de controlar la vida y actos de todo el mundo está respaldado por un sistema legislativo que se fundamenta en la necesidad de un orden social racional y estable. Las legislaciones, o mejor dicho, los legisladores, no parecen poder evitar caer en la tentación de justificar lo injustificable, en una clara muestra de extralimitación de competencias y de soberbia de lo dominante. El orden y la razón parecen ser las excusas más utilizadas.

En esa línea de crítica de los excesos de la razón, Chantal Maillard, en su obra *Matar a Platón* (Maillard, 1998), busca una aproximación al sentir como lugar en el que se puede encontrar la verdad, o al menos una verdad. La poesía será un lugar de encuentro con esa verdad y con la multiplicidad de voces presentes en los acontecimientos. Somos vulnerables y el orden parece una excusa para huir de la propia fragilidad mediante el control de los sentimientos, el distanciamiento de las emociones a través de la interposición de una pantalla racional que sirva de parapeto para alejarnos de los afectos, sobre todo si pueden provocar dolor o sufrimiento. El orden nos absuelve de ser libres porque nos atenúa el sentimiento, es nuestro refugio habitual. Confiamos en el orden para que nos diga lo que está bien y lo que está mal, lo que es posible hacer y lo que no, cuál es la manera correcta de valorar o interpretar lo real y cuál no lo es. Es fácil así recurrir a respuestas automáticas, inmediatas, que nos calmen, que nos tranquilicen. Nos ocultamos en las normas, en lo habitual, para no sentir, para no padecer, para no ponernos en el lugar de otras personas. Para responder con la menor implicación posible a los acontecimientos que nos interpelan. No sentir, no experimentar la fragilidad propia o ajena, no sufrir.

> Una mujer temblorosa aprieta
> el brazo de su acompañante.
> Él vuelve hacia ella un rostro
> tan largo como un número de serie
> y dice: «El sesenta por ciento de los muertos
> por accidente en carretera
> son peatones».
> La mujer deja de temblar: todo está controlado.

A punto estuvo de creer que algo
anormal ocurría,
algo a lo cual debía responder
con un grito, un espasmo,
un ligero anticipo de la carne
ante la gran salida, pero no:
aquello es conocido y ya no la involucra;
le pertenece a otros. Y él añade: «Han llamado
a una ambulancia», y ella se relaja,
su angustia la abandona:
el orden nos exime de ser libres,
de despertar en otro, de despertar por otro.
A punto estuvo de gritar, desde esa carne ajena,
pero el orden contuvo a tiempo ese delirio.
(Maillard, 1998: 26)

Chantal Maillard critica esta forma de vivir en la que nos da miedo sentir, donde nos escondemos detrás de la razón y el orden por miedo al dolor. Evitamos el daño, y el que vemos en los demás es más fácil de evitar que el propio… a costa de perder humanidad. Los automatismos son necesarios para la vida cotidiana, el orden también, pero no pueden servir para silenciar los sentimientos, que también forman una parte importante de lo que somos. Para muchas personas la razón tiene un lugar muy relevante por la manera en la que conciben su existencia, pero servirse de la razón para silenciar lo que se suele llamar irracional es un uso muy arriesgado por cuanto supone posibilitar que la razón produzca sus temidos monstruos, como por ejemplo una legislación insensible.

La alegría y el sufrimiento son parte de la vida, e intentar huir de los sentimientos lleva a evitar también la compasión, a considerar el sufrimiento de otras personas como algo completamente ajeno a nuestras vidas, algo que no nos compete. Pero sí nos incumbe, y mucho. El dolor de los demás no es mío, sin duda es una experiencia en primera persona que no se puede compartir, pero a veces cuán necesario resulta un poco de compasión, comprensión y escucha.

De esta forma tenemos experiencias de otras vidas, de otros horizontes de pensamiento, de otras posibilidades de vida y de opciones. Ya no hay verdades eternas e inmutables, lo que hay fuera de la caverna es también una ficción, construida con luces en lugar de con sombras, pero ficción. No existe un mundo perfecto si no es en la perfección y belleza del mundo imperfecto. No hay una realidad verdadera, todo es opinión, no hay verdades superiores, son todas efímeras y relativas a un sistema de pensamiento. La vuelta a la caverna supone contemplar la seducción de lo sensible, la dificultad de la diversidad, la

complejidad de los sentimientos, y no hacerlo supone llenarnos de razones y de uniformidad sin dejar espacios a la multiplicidad. Pensar que existe un orden superior significa, por tanto, realizar y justificar acciones de exclusión hacia quienes no concuerden con esa uniformidad tan sistematizada y organizada, significa el exilio entre la vida y la muerte de mucha gente, y por todo ello, la puesta en entredicho del propio sistema.

Denunciar esta falta de interés por las vidas y sentimientos de las personas excluidas (que no son pocas porque entre ellas están las mujeres) es necesario para poder cambiar la concepción que tenemos de nuestra cultura, de esa aparente imparcialidad y neutralidad que beneficia claramente a quienes tienen una mejor calidad de vida. No se trata de victimizar a determinados grupos de población, ni tampoco de pedir protección o caridad, se trata de reflexionar sobre nuestra cultura sin engaños ni argucias. La excusa de la imparcialidad de la razón sobre la que aparentemente se ha construido la cultura occidental apenas permite espacio para la diversidad. Es más, ese mismo pretexto del orden y la razón sirve como subterfugio para evitar conmoverse ante los problemas ajenos, huimos de lo que nos pueda afligir o causar algún tipo de dolor. No nos gusta inquietarnos por problemas que no son propios, ponemos mucha distancia y no nos resulta fácil estremecernos, pero, al mismo tiempo, echamos de menos ese sentimiento de comprensión y ayuda cuando el dolor llega a nuestra vida. Huimos del dolor ajeno, quizá porque huimos también del propio, pero más tarde o más temprano este siempre nos alcanza, nuestra vida es vulnerable y frágil. Si bien es cierto que la de unas personas es más vulnerable y frágil que la de otras.

Reconocer que no podemos saberlo todo, mostrar las propias dudas e inseguridades, la vulnerabilidad consustancial a la vida, la importancia de la sensibilidad a la hora de tratar con otras personas, son algunas de las apuestas que muestra la figura de Antígona de María Zambrano. Son concesiones que nos llevan de vuelta a la caverna, sí, pero ya conscientes del fraude: el mundo de fuera de la caverna, el mundo perfecto e inmutable, también es una invención.

La fragilidad es algo inherente a toda vida, igual que la temporalidad, pero ello no quiere decir que toda vida sea insignificante, porque la debilidad no es indigna, todo lo contrario, hay mucha dignidad en reconocerse débil y dependiente. La sensibilidad, la fragilidad, la debilidad tienen mucho que ofrecer, lo han hecho antes y lo seguirán haciendo. Hay mucha dignidad en el exilio, como se aprecia en el texto de *La tumba de Antígona:*

> Creían que íbamos pidiendo porque nos daban muchas cosas, nos colmaban de dones, nos cubrían, como para no vernos, con su generosidad. Pero nosotros no pedíamos eso, pedíamos que nos dejaran dar. Porque llevábamos algo que

> allí, allá, donde fuera, no tenían; algo que no tienen los habitantes de ninguna ciudad, los establecidos; algo que solamente tiene el que ha sido arrancado de raíz, el errante, el que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra; el que ha sentido el peso del cielo sin tierra que lo sostenga (Zambrano, 1989: 259).

Bibliografía

ARENDT, H. (2008), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

BUNDGARD, A. (2000), *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento místico de María Zambrano,* Madrid, Trotta.

– (2009), *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939),* Madrid, Trotta.

BUTLER, J. (2001), *El grito de Antígona,* Barcelona, Apertura.

BUTTARELLI, A. (2004), *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti,* Milán, Mondadori.

– (ed.) (2006), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano,* Milán, Mondadori.

GÓMEZ, M. (2008), *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano,* Burgos, Gran Vía.

HEGEL, G. W. F. (1978), *Fenomenología del espíritu,* México, Fondo de Cultura Económica.

KIERKEGAARD, S. (2003), *Antígona,* Sevilla, Renacimiento.

LASSO DE LA VEGA, J. S. (1986), «Introducción general», en *Sófocles* (1986).

MAILLARD, CH. (1998), *Matar a Platón,* Barcelona, Tusquets.

ORTEGA, J. F. (ed) (2007), *María Zambrano. La aventura de ser mujer,* Málaga, Veramar.

RIVERA, M.ª-M. (transcripción) (2003), «Entrevista a María Zambrano (1904-1991), a cargo de Pilar Trenas, emitida en el programa *Muy personal* de Televisión Española (1988)», *Duoda. Revista de estudios feministas,* 25, pp. 141-165.

SÁNCHEZ-GEY, J. (1996), «Sobre la mujer: experiencia y reflexión en María Zambrano», *El Basilisco,* 21, pp. 76-78.

SANTAMARÍA, A. L. (2009), *Implicaciones éticas de la Antígona de Sófocles. Una reflexión sobre el pensamiento trágico griego,* México, Plaza y Valdés.

SÓFOCLES (1986), *Tragedias. Áyax, Las Tranquilias, Antígona, Edipo Rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono,* Madrid, Gredos.

STEINER, G. (1987), *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura,* Barcelona, Gedisa.

TOMMASI, W. (2007), *María Zambrano. La passione della figlia,* Nápoles, Liguori.

ZAMBONI, CH. (ed.) (2002), *María Zambrano, in fedeltà alla parola vivente,* Florencia, Alinea.
ZAMBRANO, M.ª (1987), *Pensamiento y poesía en la vida española,* Madrid, Endymion.
– (1989), *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona,* Barcelona, Anthropos.
– (1993a), *El hombre y lo divino,* Madrid, Fondo de Cultura Económica.
– (1993b), *Hacia un saber sobre el alma,* Madrid, Alianza.
– (1998), *Filosofía y poesía,* Madrid, Fondo de Cultura Económica.
– (2004), *La confesión: Género literario,* Madrid, Siruela.

La guerra que tuvo lugar: sobre el humanismo en Merleau-Ponty

Juan Manuel Aragüés Estragués
(Universidad de Zaragoza)

La Europa de la segunda posguerra mundial ve la aparición de un fenómeno singular, cual es la reivindicación del humanismo desde muy diversas orientaciones filosóficas y políticas. Fenómeno que es paralelo a la politización de una amplia nómina de intelectuales que en los años anteriores a la guerra había manifestado expresamente su alejamiento de lo político.

Si bien el pensador alemán P. Sloterdijk, en su libro *Normas para el parque humano,* defiende como tesis principal, no sin razón, el declive de los discursos humanistas precisamente en la Europa de 1945,[169] lo cierto es que en los años inmediatamente posteriores a la finalización de la guerra, y especialmente en Francia, se produce una inédita acumulación de obras en las que la referencia al humanismo es una constante. La conocida conferencia de J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo,* pronunciada ante un abarrotado y entregado auditorio en 1945 y publicada un año más tarde, puede ser el ejemplo más relevante; aunque no el único. En un momento políticamente convulso, en el que la política francesa se ve atravesada por el enfrentamiento entre gaullistas y comunistas, con la presencia de Sartre y su entorno como tercera vía, el humanismo es reivindicado desde todas las trincheras. Con una significativa excepción: la que supone la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger.

No menos llamativo resulta el hecho de la súbita politización de intelectuales que, alejados de cualquier preocupación política en los años anteriores a la guerra, nacen a la intervención social a resultas de la vivencia en propia carne de los rigores de la guerra. Sartre, nuevamente Sartre, es ejemplo eficaz, acompañado por Althusser, Simone de Beauvoir y el caso que nos ocupa, Merleau-Ponty.

169 «Con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo a partir de 1918 (radio) y de 1945 (televisión) y, más aún, con las últimas revoluciones en las redes informáticas, en las sociedades actuales la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos. Estos son —como se puede demostrar sin dificultad— decididamente post-literarios, post-epistolográficos y, en consecuencia, post-humanísticos». Sloterdijk, 2000: 28.

La guerra como punto de inflexión

Si Sartre espera hasta sus setenta años para certificar que la guerra dividió su vida en dos, Merleau-Ponty apunta esa posibilidad en fechas en las que los campos de Europa todavía humeaban a resultas de los enfrentamientos de los bandos en conflicto. Un texto de junio de 1945, *La guerra ha tenido lugar,* certifica el proceso intelectual del Merleau-Ponty de la época. Uno de sus fragmentos reza así:

> Habituados desde nuestra infancia a manosear la libertad y a vivir una vida personal, ¿cómo íbamos a saber que este individualismo y universalismo tenían su lugar en el mapa? Lo que para nosotros hace inconcebible nuestro paisaje de 1939 y lo coloca definitivamente fuera de perspectiva es, precisamente, que no lo teníamos por un paisaje. Vivíamos en el mundo, tan cerca de Platón como de Heidegger, de los chinos y de los franceses (en realidad, lejos de unos y otros). No sabíamos que eso es lo que significaba vivir en paz, vivir en Francia y en un cierto estado del mundo.[170]

Como otros intelectuales de preguerra, Merleau reflexiona desde parámetros individualistas, alejados de cualquier sentimiento de colectividad. Ni siquiera el comienzo de la guerra, con esa «guerra boba», «drôle de guerre», que sufre Francia durante unos meses, modifica la perspectiva de nuestro autor:

> Durante el invierno del 39-40, nuestra condición de soldados no ha cambiado en lo esencial nuestra forma de pensar. Todavía considerábamos a los otros como vidas separadas, la guerra como una aventura personal, y este extraño ejército se pensaba como una suma de individuos.[171]

Individualismo. Y, «en la perspectiva de la conciencia, la política es imposible».[172]

Será preciso que la guerra se manifieste con toda su crudeza, que la apacible vida de la paz se vea sustituida por las exigencias de una Europa en guerra, de una Francia ocupada, para que Merleau-Ponty, y otros con él, vea modificada su

170 Merleau-Ponty, 2004: 170.
171 Ibíd., p. 172.
172 Ibíd., p. 176.

visión del mundo. La Historia, a través de uno de sus acontecimientos fuertes, la guerra, hace tomar conciencia del peso de la realidad. Un peso de la realidad que encuentra su inicial figura en la conciencia del Otro.

Hemos entrado verdaderamente en guerra después de junio de 1940. Pues a partir de entonces, ya no nos era posible tratar humanamente a los alemanes que encontrábamos en la calle, en el metro, en el cine. Si lo hubiéramos hecho, si hubiéramos querido distinguir a los nazis de los alemanes, buscar bajo el teniente al estudiante, bajo el soldado al campesino o el proletario, se hubieran equivocado, hubieran creído que reconocíamos su régimen y su victoria, y entonces se hubieran sentido vencedores. La magnanimidad es una virtud de ricos, no es difícil tratar con generosidad a prisioneros a los que se tiene a su merced. Pero éramos nosotros los prisioneros. Había que retomar todas las conductas pueriles de las que la educación nos había desprendido, juzgar a las personas por su manera de vestir, responder sin cortesía a sus maneras educadas de preguntar, vivir cuatro años a su lado sin vivir un minuto con ellos, sentirnos bajo la mirada de «franceses» y no de seres humanos.[173]

Aparece de este modo en Merleau una conciencia de colectividad como posición a otra colectividad opresora, en una dinámica, por cierto, nada alejada de la teorización que de las figuras nosotros-sujeto y nosotros-objeto realiza su compañero J. P. Sartre en *El ser y la nada*[174]. Cada uno es miembro, sin haberlo elegido, fruto de un devenir histórico del que somos efecto, de una colectividad que se define en relación con otras:

> Pensábamos que no había judíos, ni alemanes, solamente hombres y conciencias. Nos parecía que en cada momento cada uno de nosotros elegía con una libertad siempre nueva de ser y hacer lo que quería. No habíamos comprendido que, del mismo modo que el actor se desliza en un papel que le sobrepasa, que modifica el sentido de cada uno de sus gestos, y pasea alrededor de él ese gran fantasma del que es el animador, pero también el prisionero, cada uno de nosotros se presenta a los otros en la coexistencia sobre un fondo de historicidad que no ha elegido, se comporta hacia ellos *en calidad* de «ario», de judío, de francés, de alemán.[175]

Las conciencias individuales son, necesariamente, investidas por un ser histórico que les caracteriza y que las posiciona en un tablero de juego previamente definido. El hombre es lanzado a la historia, de modo que no solo es

---

173 Ibíd., p. 172.
174 Sartre, 1984: 437-451.
175 Merleau-Ponty, 2004: 175.

un efecto histórico, sino, al mismo tiempo, actor de una pieza a cuya representación ha accedido una vez iniciada. Nuestra acción se exterioriza y adquiere una efectividad histórica de la que no podemos sustraernos: «Hemos sido llevados –escribe Merleau– a asumir y a considerar como nuestras no solamente nuestras intenciones, el sentido que nuestros actos tienen para nosotros, sino también las consecuencias de estos actos en el exterior, el sentido que toman en un determinado contexto histórico».[176] Mi presencia en la historia me hace efecto y causa del acontecer, me anuda con el exterior y sus constituyentes. Muy especialmente con el Otro. De este modo, mi ser queda configurado en su relación con los demás, con lo que desaparece el mito de una subjetividad aislada y soberana. La libertad se convierte en una libertad, situada, que debe ajustarse inextricablemente a las exigencias de la realidad: «…mi libertad y la del otro se anudan la una a la otra a través del mundo. […] La libertad no está más allá del mundo, sino en contacto con él».[177]

No cabe duda de la influencia que la guerra produce en el discurso y la práctica de Merleau-Ponty. No es posible obviar la referencia al entonces su gran compañero, Sartre, pues sus procesos corren paralelos. Acaso pudiera indicarse que da la impresión de que Merleau quema etapas a una velocidad superior a la de su colega, que transita caminos filosóficos, y los abandona, con una mayor celeridad. Caso emblemático de ello es la relación de ambos con el marxismo.

Merleau-Ponty y el marxismo

La politización de los intelectuales franceses en el contexto de la Segunda Guerra Mundial es un hecho. En mayor o menor grado, buena parte de la intelectualidad francesa toma cartas en el conflicto que ensombrece Europa durante cinco largos años y en las tensiones políticas que acompañan a la posguerra. La fundación de la revista *Les Temps Modernes* puede ser leída de ese modo. Sobre todo si repasamos su manifiesto fundacional, donde puede leerse: «En resumen, nuestra intención es favorecer la producción de ciertos cambios en la Sociedad que nos rodea […] Del mismo modo, nuestra revista tomará posición en cada caso a propósito de los acontecimientos políticos y sociales que llegan».[178] La pretensión de articular una tercera vía política entre comunistas y gaullistas es una de las razones de ser de *Les Temps Modernes*. Una tercera vía

176 Ibíd., p. 176.
177 Ibíd., pp. 179, 180.
178 Sartre, 1975 : 16.

que en otro lugar hemos calificado de «tercera vía en ausencia»,[179] pues, a diferencia de lo que ocurrirá cuando en 1949 Sartre funde el *Rassemblement Démocratique Révolutionaire,* no hay voluntad de constituir un colectivo, sino la intención de abrir un canal que dé voz a todo aquel que no se posicione en ninguna de esas dos cosmovisiones antagónicas.

Sin embargo, a pesar de que el impulso inicial a *Les Temps Modernes* parte de Sartre y Merleau, junto con Simone de Beauvoir, aunque en ambos se aprecia esa voluntad de constitución de una tercera vía, puede apreciarse una diferencia fundamental en la actitud de ambos. Pues mientras Sartre entiende que esa tercera vía es política y, también filosófica, para Merleau sólo posee carácter político. Sartre entiende que el comunismo es expresión de una visión materialista del mundo, mientras que el gaullismo lo es del idealismo; cuando redacte *Materialismo y revolución* en el año 1946, la tesis sartriana será la de la necesidad de articular una tercera vía filosófica entre el materialismo y el idealismo. Muy al contrario, Merleau-Ponty en esas fechas se aplica a una encendida defensa del marxismo y, con él, de la URSS.

Puede que ante lo que nos encontremos sea ante un tácito reparto de papeles y que mientras Sartre se dedica a polemizar con contundencia con el marxismo, como puede apreciarse en las polémicas que mantendrá con representantes del Partido Comunista Francés como Garaudy o Kanapa, y especialmente en la que mantiene con el filósofo marxista húngaro G. Lukács,[180] Merleau-Ponty se ocupa de polemizar con la trinchera liberal. Lo hace con especial dedicación en *Humanismo y terror,* obra redactada en 1946, que aparece a lo largo del mismo año en *Les Temps Modernes* y publicada en forma de libro en 1947. En ella, Merleau va a confrontar con las tesis del novelista Arthur Koestler en su obra *El cero y el infinito,* en la que este realiza un análisis novelado de los procesos de Moscú. La idea de fondo, también presente en novelas como *El caso Tulayev* de Victor Serge y *Vida y destino* de Vasilii Grossman, en las que se denuncia desde posiciones comunistas la traición a la Revolución por parte de Stalin, es que los procesos de Moscú suponen la escenificación del fin de los ideales que habían alentado la Revolución. La inadecuación entre medios y fin, o incluso, el olvido de los fines con los que había nacido la Revolución, la pérdida del «lastre moral», el olvido de los individuos, la violencia, la conversión del Partido en exclusivo criterio de verdad, son las principales críticas vertidas por Koestler a lo largo de las páginas de *El cero y el infinito,* en las que Rubashov, el álter ego de Bujarin, se ve obligado a reconocer su traición al Partido. Koestler, antiguo militante

179 Aragüés, 2005.
180 Ibíd. pp. 129-154.

comunista, se convierte en un crítico acerado del estalinismo, y, con él, del marxismo en general. Por el contrario, Merleau realizará una defensa del marxismo y, con él, del estalinismo.

Adelantándose nuevamente a Sartre, al Sartre que en 1960, en la *Crítica de la razón dialéctica,* declarará que «el marxismo es la filosofía insuperable de nuestros tiempos»,[181] Merleau reivindica el papel del marxismo como instrumento filosófico fundamental:

> Considerado de cerca, el marxismo no es una hipótesis cualquiera, reemplazable mañana por otra; es el simple enunciado de las condiciones sin las cuales no habría humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia. En ese sentido, no es *una* filosofía de la historia, es *la* filosofía de la historia, y renunciar a ella es trazar una cruz sobre la Razón histórica. Después de lo cual no hay más que ensueños y aventuras.[182]

Mientras Sartre entiende preciso encontrar una tercera vía filosófica entre materialismo e idealismo, pues el primero privilegia el objeto, mientras que el segundo lo hace con el sujeto, Merleau defiende que «el marxismo no suprime los factores subjetivos de la historia en provecho de los factores objetivos, anuda los unos a los otros».[183]

El marxismo, por tanto, para Merleau, es la filosofía de la humanidad. De este modo, en Merleau vamos a encontrar una defensa de un humanismo muy concreto, el humanismo marxista. Doble oxímoron, el de un pensador que desde el existencialismo y en defensa del marxismo reviste a ambos discursos de humanismo. Aires de época. Huracanes, por mejor decir. Para ello, volviendo la vista a Marx, Merleau recupera el argumento del proletariado como clase universal:

> […] la condición del proletario es tal que se separa de las particularidades no por el pensamiento y por un proceso de abstracción, sino en la realidad y por el movimiento mismo de su vida. Solo él *es* la universalidad que piensa, solo él realiza la conciencia de sí cuyo esbozo han trazado, en la reflexión, los filósofos. Con el proletario la historia sobrepasa las particularidades del provincianismo y del chauvinismo […]. El proletariado no recibió su *misión histórica* de un *Espíritu Mundial* insondable; es él mismo, manifiestamente, este espíritu mundial, puesto que inaugura el acuerdo del hombre con el

181 Sartre, 1985: 10.
182 Merleau-Ponty, 1970: 201.
183 Merleau-Ponty, 2004: 181.

> hombre y la universalidad. […] El proletariado es universal de hecho, visiblemente y en su misma vida.[184]

Merleau se adhiere así, tal como defiende Anna Boschetti, «a un marxismo milenarista, que ha confiado a una personificación mítica, el Proletariado, la tarea de realizar la sociedad sin clases».[185] Y, contestando a Koestler, si alguna desviación ha habido en la práctica de los marxistas, de lo que se trata no es de renegar del marxismo, sino de «recordar a los marxistas su inspiración humanista».[186] Arrebatado en su defensa del marxismo, y, por desgracia, del estalinismo, Merleau se ve con fuerzas, incluso, para defender la violencia instalada en la Unión Soviética de Stalin, utilizando también para ello la referencia al humanismo: «Pero todas las revoluciones reunidas no han derramado más sangre que la que derramaron los imperios. No hay más que violencias, y la violencia revolucionaria debe ser preferida porque tiene un porvenir de humanismo».[187] Desde las posiciones existenciales que comparte con Sartre, Merleau no encuentra problema alguno, en su defensa del marxismo, de realizar una reivindicación del humanismo como fundamento teórico de ambos discursos. Más allá de la valoración política que su defensa del estalinismo pueda merecer, es preciso subrayar las dificultades teóricas que presenta la adjudicación de caracteres humanistas al marxismo. Intentaremos concluir desarrollando una hipótesis explicativa.

Guerra y humanismo

Comenzábamos el presente artículo haciendo referencia a la tesis de Sloterdijk que ubica el fin del humanismo en 1945, es decir, en el momento mismo del final de la Segunda Guerra Mundial. Momento, también, en el que, podría parecer paradójico, proliferan las publicaciones, al menos en Francia, en las que se realiza una defensa del humanismo. Defensa que se ejerce desde muy variadas posiciones ideológicas. Que el pensamiento liberal, burgués, realice una tal defensa no puede provocar extrañeza alguna. Sin embargo, sí que la provoca que esa defensa se realice desde posiciones de raíz neta o matizadamente materialistas, como es el caso del marxismo y del existencialismo. Esa extrañeza,

---

184 Merleau-Ponty, 1970: 162.
185 Boschetti, 1985: 252.
186 Merleau-Ponty, 1970: 228.
187 Ibíd., p. 153.

en el caso del existencialismo, ha sido puesta de manifiesto por el novelista francés Michel Tounier, quien escribe, en su biografía intelectual, titulada *El viento paráclito,* lo siguiente a propósito de la conferencia de Sartre *El existencialismo es un humanismo:*

> El 28 de octubre de 1945 Sartre nos convocó. Nos precipitamos a su llamada […]. El mensaje de Sartre se podía encerrar en cuatro palabras: *el existencialismo es un humanismo.* Y nos contó una historia de guisantes en una caja de cerillas para ilustrar su pensamiento. Estábamos aterrados. Así pues, nuestro maestro recogía de la basura donde le había enterrado aquel desperdicio que apestaba a sudor y a vida interior, *el Humanismo*, y lo pegaba como suyo a aquella otra noción absurda, el existencialismo. Y todo el mundo aplaudía.[188]

Por su parte, hemos visto cómo Merleau-Ponty se aplica en la defensa del carácter humanista del marxismo. El humanismo bulle en la posguerra. Al menos en Francia. Pues, ciertamente, es el momento, también, en el que, del otro lado del Rin, la pluma de Heidegger se apresta, a instancia de Jean Beaufret, a dar contestación a las tesis sartrianas. En su *Carta sobre el humanismo,* Heidegger no cede ante los vientos de época y defiende con contundencia su tesis de un profundo calado antihumanista.

¿Cómo entender ese rapto humanista que se apodera de la filosofía francesa? ¿Cómo explicar que discursos –el marxismo, el existencialismo– en los que la subjetividad ha perdido sus caracteres esencialistas se declaren humanistas? ¿Por qué si el concepto de *situación,* en el campo del existencialismo, o los contenidos de la sexta tesis de Marx sobre Feuerbach, desdicen cualquier posibilidad de consideración de una común naturaleza de las subjetividades, Sartre y Merleau-Ponty se aplican en la caracterización de ambos discursos como humanistas? Bernard-Henri Levy se ha preocupado de precisar el carácter no humanista del existencialismo,[189] Althusser hizo lo propio con el marxismo. Pero, en cualquier caso, la pregunta continúa sin respuesta. Curiosamente, la posición heideggeriana nos proporciona alguna pista, cuando menos permite justificar la hipótesis que a continuación aventuramos.

Europa viene de un oscuro y largo período de casi seis años en los que la violencia ha tomado posesión de sus campos. La guerra, las guerras, pues conviene recordar la cercana Guerra Civil española, la evidencia de los campos de la muerte, en los que el holocausto del pueblo judío, ese pueblo que, como dice el poeta cubano Luis Rogelio Nogueras, «ha olvidado tan pronto el vaho del

188 Tounier, 1994: 160.
189 Lévy, 2000: 221-268.

infierno»,[190] se manifiestan como imagen privilegiada de la barbarie humana, generan un rechazo de la violencia que se filtra en todos los textos. Lo certifica el propio Merleau-Ponty, aunque su intención sea la de distinguir diferentes tipos de violencia: «La guerra ha gastado tanto los corazones, ha exigido tanta paciencia, tanto valor, prodigó tanto los horrores gloriosos o no gloriosos, que los hombres no tienen siquiera suficiente energía para mirar la violencia a la cara, para verla allí donde se encuentra».[191] Rechazo de la violencia y necesidad de reivindicar lo humano. La guerra y sus horrores han provocado ese efecto. El humanismo parece convertirse en la expresión de la conciencia desgarrada de buena parte de la intelectualidad europea. No así en Heidegger quien, voluntaria o involuntariamente en el campo de los verdugos, no se ve arrastrado a una reivindicación de lo humano como efecto de unos horrores que intenta velar a su propia conciencia. Por ello, discursos de cuyo núcleo teórico hubiera cabido esperar posiciones críticas con el humanismo se ven arrastrados por las condiciones históricas en la defensa de una teoría que, como el posterior desarrollo de estos discursos se encargará de mostrar, les resulta ajena.

El auge del humanismo en la inmediata posguerra es solamente el espejismo propiciado por una coyuntura histórica concreta. A pesar de las apariencias superficiales, la tesis de Sloterdijk resulta conveniente y puede afirmarse, con las cautelas que exige toda cronología, que tras la Segunda Guerra Mundial comienza un proceso de erosión del concepto clásico de subjetividad, aquel que hunde sus raíces en la teorización cartesiana y que marca toda la época de la Modernidad, que va a propiciar la teorización de nuevas formas de subjetividad alejadas del esencialismo humanista. Y en esta tarea, tanto el marxismo como el existencialismo, a pesar de los textos de posguerra de Sartre y Merleau-Ponty, desempeñarán un papel destacado.

Bibliografía

ARAGÜÉS, J. M. (2005), *Sartre en la encrucijada,* Madrid, Biblioteca Nueva.
BOSCHETTI, A. (1985), *Sartre et «Les Temps Modernes»*, París, Minuit.
LEVI, B.-H. (2000), *Le Siècle de Sartre*, París, Grasset.
MERLEAU-PONTY, M. (1970), *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade.

190 Puesto que, en la única antología del poeta publicada en España (*Hay muchos modos de jugar,* Visor, Madrid, 2007), no aparece el poema en cuestión, cito a través de una página web: *moshrx.wordpress.com/2007/04/23/halt-poema-del-maestro-luis-rogelio-nogueras-poeta-cubano/*
191 Merleau-Ponty, 1970: 35-36.

MERLEAU-PONTY, M. (2004), «La guerra ha tenido lugar», en Merleau-Ponty, M., *Sens et non-sens,* Paris, Gallimard.

SARTRE, J.-P. (1975), «Preséntation des Temps Modernes», en Sartre, J.-P., *Situations II,* París, Gallimard.

– (1984), *El ser y la nada,* Madrid, Alianza Editorial.

– (1985), *Critique de la raison dialectique I,* París, Gallimard.

SLOTERDIJK, P. (2000), *Normas para el parque humano,* Madrid, Siruela.

TOURNIER, M. (1994), *El viento paráclito,* Madrid, Alfaguara.

Deleuze, una antropología postestructural

Pablo Lópiz Cantó
(Universidad de Zaragoza)

> No, el cuerpo humano es imperecedero e inmortal, y cambia,
> cambia física y materialmente,
> anatómica y manifiestamente,
> cambia visiblemente y en el mismo sitio
> siempre que se quiera tomar el trabajo material de hacerlo cambiar.
>
> A. Artaud, *El teatro y la ciencia*.

El proyecto mismo de delinear cuál pudiera ser la antropología deleuzeana quizá resulte discutible para quienes estén al corriente del contexto teórico en que Gilles Deleuze desarrolló su labor intelectual, así como de las principales influencias que, a través de sus textos, el propio filósofo reivindica. Sin duda, el desafío exige una breve justificación inicial y ciertas precisiones, dado el marco antihumanista en el que parece inevitable inscribir los desarrollos intelectuales de la obra del francés. Los años en que comenzase a escribir Gilles Deleuze se caracterizan en Francia por el estallido de toda una serie de debates en torno al problema del «hombre», ese objeto que se supone, acaso demasiado precipitadamente, ocupa a todo estudioso de la antropología. En su ensayo *El hombre como argumento,* Miguel Morey ha sabido resumir con rigurosa brevedad dos fases de un debate cuyo comienzo, si bien puede situarse ya en la andanada surrealista y el primer nietzscheanismo francés, encuentra un momento mayor en la polémica entre Heidegger y Sartre acerca del humanismo. Poco después, como apunta Morey, «tendrá lugar el segundo acto de la disputa entre humanismo y antihumanismo, que alcanzará su expresión más radical en Francia, en los años sesenta» (Morey, 1987: 129-129). Este segundo acto estará protagonizado una vez más por Sartre, esta vez en polémica con Lévi-Strauss. Si bien las semillas de esta polémica van a estar sembradas desde los años cincuenta, la chispa del conflicto no va a fructificar hasta después de la publicación por parte de Sartre de la *Crítica*

de la razón dialéctica y del comentario que a ella haga Lévi-Strauss en el capítulo final de *El pensamiento salvaje*. En todo caso, es a partir de 1949, año de la publicación de *Las estructuras elementales del parentesco,* que la antropología se desarrolla en Francia siguiendo una línea que puede sin dificultad ser caracterizada como antihumanista. François Dosse ha señalado cómo la escuela antropológica francesa experimentó con este libro una revolución epistemológica que también afectó profundamente al mundo de la filosofía, dando el pistoletazo de salida a esa corriente o, como diría el propio Deleuze, a ese *aire de familia* que se denominará estructuralismo: «El modelo que va a permitir a Lévi-Strauss este desplazamiento va a ser la lingüística estructural. A este respecto, el nacimiento y los desarrollos de la fonología van a conmocionar el campo del pensamiento de las ciencias sociales» (Dosse, 2004: 38). Sin duda, la ruptura introducida por Lévi-Strauss va a permitir el desplazamiento del foco de interés, tomando como objeto de conocimiento no ya al «hombre», sino a las reglas, las combinatorias de elementos y sistemas inconscientes que configuran las estructuras elementales de las culturas.

Este desplazamiento permitirá que, años más tarde, cuando en 1966 Foucault anuncie la muerte del hombre en su libro *Las palabras y las cosas,* y la subsiguiente pérdida del suelo sobre el que se asentasen las ciencias humanas, el arqueólogo reivindique, tanto para el psicoanálisis como para la etnología –esa peculiar forma de llamar a la antropología que tienen los franceses–, un estatuto epistemológico diferente del de las ciencias humanas. El psicoanálisis y la etnología, afirma Foucault, no se organizarían en torno al objeto «hombre» ni tratarían de profundizar en él. «No solo pueden prescindir del concepto del hombre –escribe–, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre» (Foucault, 1968: 368).

Si bien Deleuze no puede de ningún modo ser catalogado como estructuralista y las tensión antihumanista que le atraviesa parece debérsela más a la influencia de Nietzsche que al modelo de la lingüística, es aquí donde inserta su trabajo, en un marco que ya no considera al hombre el objeto de conocimiento de la antropología, ni a esta última como una más de entre las ciencias humanas. Al contrario, y siguiendo a Foucault, la antropología-etnología aparece más bien como una «contraciencia», no por ello menos «racional» u «objetiva», una «contraciencia» que no cesa de «deshacer» a ese hombre que, en las ciencias humanas, hacía y rehacía su positividad. El paradigma del formalismo estructuralista se impone como una nueva promesa a lo largo de los años sesenta, encontrando en el año sesenta y seis su *annus mirabilis* con la publicación de *Las*

palabras y las cosas de Foucault, por un lado, y los *Escritos* de Jacques Lacan, por otro. Muy pronto iniciará su descenso. O su estallido polifónico.

A la altura de 1949, cuando Lévi-Strauss publica *Las estructuras elementales de parentesco,* todavía estamos muy lejos del inicio siquiera de ese declive. Allí, como se ha apuntado, la lingüística ha desempeñado el papel fundamental al permitir la estructuración de los contenidos mismos de la antropología y servir, por tanto, como principio de desciframiento. Su importancia, la de la lingüística, no hará sino amplificarse conforme la pasión estructuralista se desarrolle. Y es sobre esta amplificación que Foucault hará un hallazgo que resulta imprescindible a la hora de hacer legible la apuesta «antropológica» que más tarde acometerá Deleuze en compañía de Guattari, cuando ambos redacten *El anti-Edipo*. En las finales páginas de *Las palabras y las cosas* Foucault recuerda cómo la importancia amplificada de la lingüística y de su aplicación al conocimiento hace reaparecer la cuestión del ser del lenguaje que ya relumbrara antes en figuras como Artaud o Roussel, pero también en el surrealismo y, más incluso, en Kafka, Bataille y Blanchot: «nos hemos visto reconducidos –escribe Foucault– a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé indicaron cuando el uno preguntó: ¿Quién habla?, y el otro vio centellear la respuesta en la Palabra misma» (Foucault, 1968: 371).

No es el hombre el que habla, por tanto.

Según Michel Foucault, la preocupación por el ser del lenguaje que el formalismo estructuralista evidencia «no tiene, en nuestra cultura, el valor de una interrupción súbita» (Foucault, 1968: 371). Lévi-Strauss no sería, por tanto, el representante de una ruptura epistemológica sino a nivel local, en el ámbito restringido de la antropología. En lo que se refiere al ámbito más general del saber se encontraría en cambio en línea de continuidad con esas figuras, extravagantes algunas, que, antes y después de él, han hecho aparecer el problema del lenguaje, del lenguaje en su materialidad constitutiva. De entre esas figuras, dictaminadoras todas de la muerte del hombre, una resulta a todas luces tutelar: la de Nietzsche. A ella se dirigirá la atención deleuzeana. Antihumanista sin duda, Deleuze contrapondrá la genealogía nietzscheana al estructuralismo de Lévi-Strauss cuando, junto a Guattari, trate de hacer antropología, describiendo con ello una analítica que, si bien encuentra su principal referente en un sedimento más antiguo que la lingüística de Jakobson o Saussure, puede calificarse de postestructuralista en tanto que traza una vía de salida respecto al análisis estructural.

El anti-Edipo contra la estructura

Además de como una crítica al capitalismo, resulta habitual leer *El Anti-Edipo* como una crítica al psicoanálisis o, más en concreto, al complejo de Edipo teorizado por Freud como marco interpretativo de las dinámicas del deseo inconsciente. Nada se puede objetar a semejante lectura, salvo que tiende a obviar el modo en que tal crítica se acomete y la importancia que, en el interior de la crítica, asume la mirada etnológica. La crítica del Edipo y de la relación esencial que guarda este con el capitalismo se hace, si no desde planteamientos estrictamente etnológicos, sí al menos en función del marco de problematicidad despejado por la etnología. Bien es cierto que la etnología que practican Deleuze y Guattari es, sin duda, especial, tanto que le cambian el nombre y la llaman esquizoanálisis. A pesar de ese cambio de nomenclatura que, como se observará, está justificado, la pregunta que a lo largo del libro se plantea es una pregunta de raíz etnológica. Frente al psicoanálisis, que se pregunta «¿Qué quiere decir eso?», la etnología se pregunta por los usos y funcionamientos. Los símbolos no importan por lo que significan. Los símbolos no significan nada. Los símbolos se definen por lo que hacen y por lo que hacen hacer. Los símbolos funcionan. «Cómo marcha eso es la única cuestión» –apuntan Deleuze y Guattari (Deleuze y Guattari, 1995: 187)– para, a continuación, precisar que el esquizoanálisis, como la etnología, renuncia a toda interpretación de tipo psicoanalítico para centrarse en cómo funcionan las máquinas deseantes.

La pregunta etnológica atraviesa todo el texto de *El anti-Edipo*. Sin embargo, desde el inicio mismo del texto se ponen en entredicho algunas de las propuestas teóricas propias de la antropología estructural. Deleuze y Guattari desplazan las problemáticas, abriendo con ello nuevos campos de investigación y mostrando la ineficacia de antiguas preguntas. Como se apunta, desde las primeras líneas, el marco de inteligibilidad queda trastornado respecto al propuesto por Lévi-Strauss. Toda la problemática de definición por oposición entre Cultura y Naturaleza, y, por tanto, también entre Hombre y Naturaleza, que obsesiona a la antropología, queda borrada al desplegarse una conceptualización del deseo en términos de producción: «Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce al uno dentro del otro y acopla las máquinas» (Deleuze y Guattari, 1995: 12). La reconsideración del inconsciente como fábrica permitirá a Deleuze y Guattari introducir toda una serie de desplazamientos respecto a los supuestos del estructuralismo que, en lo que se refiere a la antropología, coagularán de manera particularmente explícita en la tercera sección de la obra, donde se tematiza la cuestión de modo directo. Allí, en el capítulo titulado «Salvajes, bárbaros,

civilizados», desarrollan Deleuze y Guattari una particular antropología histórica. Si su analítica del deseo había de ser leída como una crítica al Edipo de Freud, su antropología ha de ser, del mismo modo, leída como una crítica a los análisis propuestos por Lévi-Strauss en la antropología estructural que describiese en *Las estructuras elementales del parentesco*. Como ha señalado Dosse en su biografía cruzada de las vidas de Deleuze y Guattari, la polémica con Lévi-Strauss posee una importancia especial en el conjunto del proyecto de *El anti-Edipo,* hasta el punto de que Deleuze acepta la colaboración de algunos antropólogos para la redacción, rompiendo con ello la norma que él mismo se había impuesto de trabajar exclusivamente con Guattari. En una época aún dominada en gran medida por el estructuralismo, la antropología de Lévi-Strauss seguía siendo el centro mágico, el núcleo duro a partir del cual giraban los análisis formalistas: «Había que superar a Lévi-Strauss a través de sus discípulos –confiesa en una carta Deleuze a Guattari–, incluso por la fuerza» (Dosse, 2009: 255).

La relación tanto de Deleuze como de Guattari con el estructuralismo nunca ha sido de pertenencia o adscripción acrítica. Sin duda, ambos muestran al inicio de sus particulares trayectorias intelectuales una profunda afinidad hacia las tesis principales del análisis estructural, pero esta afinidad está, desde muy temprano, marcada por una actitud crítica, hasta el punto de que cuando se produzca el encuentro entre ambos en 1969 han comenzado ya a trazar cada uno la vía de escape respecto al paradigma. Su convergencia va a asentarse sobre esta línea de fuga, línea que acabará convirtiéndose en una línea de desguace de la lógica estructural, a través de *El anti-Edipo*. En cierto sentido, entre los dos y gracias a su encuentro van a hacer explotar el estructuralismo desde dentro. Si tanto Guattari, por su herencia lacaniana, como Deleuze, debido a su interés por el análisis diferencial, se encuentran inicialmente inmersos en, y se muestran receptivos a, la extensión del estructuralismo, sin embargo, como se apunta en 1969, ambos han comenzado, cada uno por su cuenta, a alejarse del paradigma estructuralista. De algún modo, desde la distancia, han empezado a trabajar juntos. En ese año Guattari imparte una conferencia bajo el título de «Máquina y estructura» (Guattari, 1976) que resulta reveladora de este desplazamiento que, si bien por separado, ambos autores han iniciado de manera conjunta. En el texto de la conferencia, Guattari pone de relieve los límites del estructuralismo al tiempo que contrapropone el concepto de máquina al de estructura amparándose en los análisis desplegados por Deleuze en *Diferencia y repetición*. Deleuze y Guattari aún no se han encontrado y, sin embargo, ya colaboran en la distancia. La máquina funcionaría por repetición, pero en sentido deleuzeano, entendiendo la repetición como diferencia. La noción de máquina llegará a convertirse en el concepto central en torno al cual se construya la arquitectura de *El anti-Edipo,* al

permitir la apertura de las lógicas estructurales al acontecimiento, a la diferencia, a lo nuevo.

François Dosse ha definido muy oportunamente *El anti-Edipo* como una máquina de guerra contra el estructuralismo: «Funciona como una máquina infernal, haciendo explotar desde adentro el paradigma estructuralista» (Dosse, 2009: 292). El ataque lo llevan a cabo Deleuze y Guattari apuntando al centro mismo en torno al cual se había construido el consenso estructuralista, a saber, la teoría del signo de Saussure, el formalismo semiológico y la lingüística del significante. A esta lingüística oponen una teoría del lenguaje del todo diferente, inspirada en las aportaciones de otros lingüistas como Gustave Guillaume o Hjelmslev, pero, sobre todo, asentada en la figura tutelar de Nietzsche, quien detectase todo un fragor de combates bajo las palabras, la siempre bulliciosa voluntad de poder que anida en el fondo y, ella sí, anónima, estructura el lenguaje.

Más acá de la antropología estructural

Va a ser la tesis fundacional propuesta por Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco,* lo que Deleuze y Guattari pondrán en entredicho. La tesis de Lévi-Strauss consistía, como es sabido, en afirmar el carácter universalmente válido para todas las sociedades humanas de una regla contingente que marcaría el paso de la Naturaleza a la Cultura. La prohibición del incesto, que determina la interdicción de ciertas mujeres para los hombres de un grupo, supone la afirmación de lo social sobre lo natural, de la organización sobre lo arbitrario. Es el hecho mismo de la regla, con independencia de sus modalidades, que pueden ser extremadamente variadas, lo que constituye la esencia de la prohibición. Sin embargo, como apunta Lévi-Strauss, el sesgo negativo que muestra el análisis de dicha prohibición encuentra inmediatamente su opuesto positivo, en la medida en que transporta una prescripción. Si ciertas mujeres se encuentran vedadas no es sino en la medida misma en que la prohibición funda un intercambio. Si el acceso se da interdicto no es para que las mujeres queden a mejor resguardo, sino bajo la obligación de su circulación: «El contenido de la prohibición –escribe Lévi-Strauss– no se agota en el hecho de la prohibición; esta se instaura solo para garantizar y fundar, en forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio» (Lévi-Strauss, 1998: 90). El paso de la Naturaleza a la Cultura se produciría a partir de este cambalache de mujeres, de estos intercambios matrimoniales, que, a diferencia de otros intercambios, ya fueran de joyas o de animales, tienen la virtud de fundar relaciones de parentesco.

El hombre que, teniendo prohibido el acceso a su hermana, la dona a un tercero, y ese tercero que la recoge, instituyen entre sí, a raíz del intercambio, una relación de parentesco no derivada de régimen biológico o natural alguno, sino, al contrario, construida en base a un régimen puramente social: en definitiva, fundan, frente a las relaciones de sangre, una relación de alianza. Las particulares relaciones de alianza que suponen las relaciones de parentesco se asientan así sobre la prohibición del incesto y la prescripción del intercambio, pues «el intercambio no solo vale lo que valen las cosas que se intercambian: el intercambio [...] tiene en sí mismo un valor social: proporciona el medio para relacionar a los hombres entre sí y para superponer a los vínculos naturales del parentesco, los vínculos [...] de la alianza regida por la regla» (Lévi-Strauss, 1998: 557). Teniendo, por tanto, en cuenta que el matrimonio no instituye una relación entre un hombre y una mujer, sino una relación entre hombres, las mujeres aparecen, a ojos de Lévis-Strauss, como signos (Lévi-Strauss, 1998: 575)[192] en la comunicación entre varones, signos intercambiados que permiten la integración del grupo de hombres, y la existencia de la sociedad misma como ese medio en el que las mujeres-signo circulan, como un espacio definido, en palabras de G. Rubin, por el «tráfico de mujeres» (Rubin, 1986).

Si para la antropología estructural los procesos inconscientes que caracterizan el sistema de una cultura dada poseen una cierta estructura formal que se articula como un lenguaje, este lenguaje funciona según una economía que rige el intercambio de signos o, para ser más precisos, de mujeres-signo y, por tanto, la alianza entre hombres. Esta economía del parentesco Lévi-Strauss la extrae del *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, al que muchos consideran el fundador de la etnología moderna, al menos en su versión francesa. El intercambio se presenta bajo la forma de la donación recíproca, del regalo que ha de ser devuelto. «Ahora bien –arguye Lévi-Strauss–, el intercambio, fenómeno total, es en primer lugar un intercambio integral que incluye el alimento, objetos fabricados, y esa categoría de los bienes más preciosos: las mujeres» (Lévi-Strauss, 1998: 101). Una donación, un regalo, instituye una deuda que exigirá un contra-don, ya sea de modo directo o indirecto, pues es el principio de reciprocidad el que guía la economía de conjunto. El conjunto de los intercambios y las deudas constituyen la argamasa que mantiene unido y conforma el cuerpo social. Y, en este conjunto, los matrimonios, los intercambios de mujeres, ocupan un lugar central, por cuanto que sobre ellos se fundan las relaciones de parentesco en función no de la biología, sino, al contrario, de una instancia puramente cultural.

192 Cierto es que C. Lévi-Strauss limita esta afirmación cuando al final de su obra apuntaba aquello de que «la mujer nunca es puramente aquello de lo que se habla» (Lévi-Straus, 1998: 575).

Es en este preciso punto donde se va a efectuar la crítica de Deleuze y Guattari: en la consideración de lo social como un campo regido por el principio de reciprocidad o, lo que es lo mismo, como un espacio de intercambios. La crítica desplegada en *El anti-Edipo* va a ser, en ese sentido, una crítica de la economía política del don tal y como Lévi-Strauss la asume. Sin duda, esta crítica se desdoblará en una segunda dimensión, la del lenguaje, y hasta en una tercera, en la medida misma en que pondrá en entredicho la noción misma de estructura, permitiendo con ello la construcción de una nueva antropología, la emergencia de una antropología política.

Una antropología política

Frente a la economía regida por el principio de reciprocidad que Lévi-Strauss cree reconocer en Marcel Mauss, Deleuze y Guattari oponen una economía regida por el principio de gasto, inspirada sin duda en una particular lectura de Bataille, pero, qué duda cabe, también y sobre todo, de Nietzsche: se trataría, en último término, de una lectura no economicista de la economía, una lectura política de la economía. La sociedad –vendrán a decir– no es cambista, no es un conjunto de intercambios ni se funda sobre el intercambio:

> Pues si el intercambio es el fondo de todas las cosas, ¿por qué –se preguntan Deleuze y Guattari– es preciso que no tenga el aspecto de un intercambio? ¿Por qué es preciso que sea una donación, o una contradonación y no un intercambio? ¿Y por qué es preciso que el donador, para mostrar que ni siquiera espera un intercambio diferido, actúe como el que ha sido robado? El robo impide a la donación y la contradonación que entren en una relación de intercambio. El deseo ignora el intercambio, *no conoce más que el robo y la donación* (Deleuze y Guattari, 1995: 192).

Deleuze y Guattari consideran que la conceptualización del inconsciente como espacio de intercambio no hace sino reducir lo social al ámbito de la circulación. Como ya Marx criticara de la economía política clásica, olvida el ámbito de la producción. Pero el inconsciente es, según Deleuze y Guattari, fábrica, producción: no estructura sino máquina. La concepción cambista del *socius* tiende a hacer de él una combinatoria lógica, en lugar de mostrarlo como un sistema físico que funciona no según el modelo de un presunto equilibrio ideal asegurado por la obligación de reciprocidad sino a partir de una producción que es sobreproducción, producción de un plus del cual deriva una inestabilidad o un

desequilibrio, un excedente que impide la igualdad entre donaciones y contradonaciones.

¿Qué se produce, entonces? ¿Cómo funciona ese deseo que desconoce el intercambio? ¿Cómo, esa economía que solo conoce el robo y la donación? El *socius,* dirán Deleuze y Guattari, no es cambista, es *inscriptor*. Lo que se produce es código, fragmentos de código, codificación de flujos. Lo importante, en las sociedades primitivas y no solo en las primitivas, no es hacer circular, no es intercambiar, es marcar los cuerpos, escribir sobre los cuerpos, codificarlos. Las estructuras elementales del parentesco no dependen de un sistema de circulación e intercambio, sino de un sistema de codificación de los cuerpos. Deleuze y Guattari lo recuerdan citando de modo extremadamente clarificador a Meyer Fortes: «El problema no es el de la circulación de mujeres... Una mujer circula por sí misma. Uno no dispone de ella, pero los derechos jurídicos sobre la progenie son fijados en provecho de una persona determinada» (Deleuze y Guattari, 1995: 148). Los flujos circulan por sí mismos: valga la redundancia, fluyen. Lo importante es codificarlos. En un flujo de cuerpos a cada cual su marca: a unos sus arcos a otros sus cestos, que diría Clastres (Clastres, 2010): «Flujo de mujeres y de niños, flujo de rebaños y de granos, flujo de esperma, de mierda y de monstruos, nada debe escapar» (Deleuze y Guattari, 1995: 147).

Es la anterioridad de la deuda respecto al intercambio lo que Deleuze y Guattari sostienen. La deuda deriva, según muestran, de la inscripción, de la marca o del código, no del intercambio, que sería secundario en relación a esta. La deuda no es el efecto, como querría Lévi-Strauss, de una donación recibida o de un regalo-préstamo aceptado en el pasado, sino que, antes bien, es la memoria de una obligación futura, escrita, como veremos, sobre la piel. Lo que se inscribe sobre el cuerpo es la deuda-alianza. Preguntábamos cómo funciona esa economía que solo conoce el robo y la donación. La economía se organiza no según un principio de igualdad virtual entre pares que permitiría la restitución de las deudas, sino según la diferencia de fuerzas. No es que no haya intercambio, es que este se produce, en lugar de según la lógica de la reciprocidad, según una lógica de la diferencia, del desequilibrio. Lo que organiza y atraviesa una sociedad no es un circuito de intercambio, sino un sistema de marcas, de diferenciales de potencia que se expresan en la pareja deudor-acreedor. La máquina primitiva, de hecho, conoce muy bien el intercambio, de ahí que lo limite para evitar que se escapen los flujos hacia otro lado, para evitar que se acumulen y retornen sobre el cuerpo social como vector de destrucción o descodificación.

El intercambio es siempre secundario respecto a la relación de fuerzas, respecto al diferencial de potencia que llamamos deuda. Esto vale para el

intercambio de mujeres-signo, para el intercambio de enunciados o para el intercambio monetario, de monedas-signo. Deleuze será contundente en lo que a esto se refiere cuando, en sus cursos de Vincennes, aborde la producción de enunciados: «pensar el poder en términos de intercambio y de lo que pasa a partir del valor de cambio es una empresa tan estúpida como buscar en el intercambio la condición de las producciones de enunciados» (Deleuze, 2005: 263). Durante esos mismos cursos Deleuze considerará ejemplar al respecto también el análisis que acerca de la función de la moneda realizase Georges Duby en su libro *Guerreros y campesinos*. Duby apuntará que los fenómenos monetarios no están relacionados tanto con una presunta historia de la economía y de los intercambios cuanto con la historia política: en todo caso, se trata de un flujo de metal sometido a código. En su estudio de los reinos bárbaros, Duby resume el circuito monetario: «Por munificencia, el rey distribuye alrededor de su persona fragmentos de oro, marcados con la señal de su poder personal; vuelven a él por la fiscalidad» (Duby, 2009: 86). Por debajo de los intercambios se da todo un fragor de relaciones diferenciales de fuerzas que codifica los flujos, ya sean estos de animales, de grano, de hijos, de fragmentos de metal, de mierda o de mujeres.

Klossowski había puesto de relieve esta primacía de los conflictos entre fuerzas pulsionales sobre la instancia económica en su breve ensayo *La moneda viva:* «las normas económicas –apuntaba– tienen el mismo estatuto que las artes o las instituciones morales y religiosas, el mismo estatuto que las formas de conocimiento, un modo de expresión y de representación de las fuerzas pulsionales» (Klossowski, 2012: 17). La estructura económica, esto es el ámbito de la comunicación entre seres y del intercambio, el campo de la circulación, se presenta aquí como una subestructura y no como la infraestructura última, como índice de los combates pulsionales que a su través se expresan. El encuentro entre fuerzas, que se representa en la donación que no quiere devolución, no se lleva a cabo sino a partir de las huellas que son otras tantas notaciones, marcas fijadas como «saldo deudor». El indio que no come la presa que caza no lo hace porque no tenga hambre, sino porque tiene un vínculo-deuda con aquellos que la ingieren, señal de la alianza.

La deuda es la unidad de alianza. Se deriva de las exigencias de inscripción salvaje, de todo un sistema de marcas. De ahí que Deleuze y Guattari puedan sostener que las personas diferenciadas –el padre, la hermana, el hijo o hija, la madre, el cuñado, etc.– no preexisten a la codificación que las define como tales. Y por ello mismo las mujeres prohibidas no existen con anterioridad a las prohibiciones que las designan como esposas prohibidas. En ese sentido, el incesto, afirmarán Deleuze y Guattari, no existe. O bien nos encontramos más acá de la prohibición, en cuyo caso no hay hermana ni madre ni hijo ni personas

discernibles, solo flujo de cuerpos no especificados, no marcados por la alianza; o bien, los flujos están codificados y nos encontramos inmersos de lleno en un sistema que excluye ciertas relaciones. La hermana menor es una atribución del código, un lugar definido a partir de su exclusión como cónyuge, inseparable de la prohibición que la constituye como tal. No hay, por tanto, prohibición del incesto, puesto que el incesto no existe ni puede existir. Existen el flujo de cuerpos y los códigos que se inscriben sobre este flujo diferenciante de las personas, la carne no especificada y el sistema de nombres –hijo, padre, hermana mayor, hermana menor, madre, tía, etc.–. Y siempre se está más acá o más allá del código. Nunca se es compañero sexual de la persona prohibida. Se folla o bien con la compañera legítima o bien con el flujo descodificado en el que han decaído los nombres y las personas, con ese elemento de orden germinativo y pre-personal en el que ya ni el propio cuerpo es discernible del resto.

La fábrica del hombre endeudado

> Látigo incandescente de los más duros entre los duros de corazón; cruel martirio reservado al más cruel; sombría llama de piras vivientes.
>
> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Decíamos al final de nuestro apartado introductorio que la antropología postestructural encontraba sus fuentes en una corriente de preocupación por el ser del lenguaje más antigua que la lingüística de Jakobson o Saussure. Siguiendo la arqueología del estructuralismo trazada por M. Foucault, recordábamos el peso de la impregnación nietzscheana. Es la referencia a Nietzsche la que resulta central a la hora de destejer los elementos que componen la singular etnología de *El anti-Edipo*. Con toda claridad lo apuntaban Deleuze y Guattari: «El gran libro de la etnología moderna es menos el *Essai sur le don* de Mauss que la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Al menos debería serlo» (Deleuze y Guattari, 1995: 196). Nietzsche, para el par Deleuze-Guattari, habrá sido, a pesar de la extrema escasez de los materiales etnográficos, quien logre releer las sociedades salvajes en términos de deuda y no de intercambio. La segunda disertación de su *Genealogía...* será el texto en el que se ponga de relieve el carácter inscriptor y no intercambiador del *socius* primitivo.

La deuda deriva de la inscripción, se ha dicho. Mas, ¿cuáles son los procedimientos a través de los cuales la deuda queda inscrita/escrita sobre el cuerpo? Nietzsche aborda la producción de deuda, de la relación acreedor-deudo

en las sociedades primitivas. A esta producción la llama «Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*» (Nietzsche, 1997: 75), pues la deuda, como se ha apuntado, no resulta de un préstamo pasado o de una donación ya acaecida, sino que requiere de una cierta disposición de lo que está por venir, de una memoria del futuro, del recuerdo del futuro. Acordarse de una promesa no es recordar que una vez se hizo, sino recordar mantenerla hasta determinado momento. Es en ese sentido que la deuda, la memoria del futuro, la capacidad de hacer promesas, es anterior al intercambio. Sin esa capacidad para recordar la obligación de pago, no existiría el reconocimiento de la deuda ni aún siquiera la deuda misma. Responder anticipadamente del futuro exige, según Nietzsche, que el hombre antes se someta a toda una serie de procesos que lo hayan convertido en regular, calculable: exige un ingente trabajo sobre sí mismo que le permita responder de sí como futuro, tal y como lo lleva a cabo aquel que hace una promesa. A este trabajo lo llama Nietzsche «"eticidad de la costumbre" […] –el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo *prehistórico*» (Nietzsche, 1997: 77).

Lo que Deleuze y Guattari recogen de Nietzsche es precisamente la importancia concedida a estos procesos de inscripción a través de los cuales el hombre se hace capaz de disponer anticipadamente del futuro y de sí mismo en tanto que futuro, es decir, capaz de, no solo reconocer la deuda, sino de devenir hombre endeudado, marcado por la deuda, por una promesa de pago futuro. Lo que, en primer lugar, interesa a Deleuze y Guattari es todo ese «trabajo prehistórico» que Nietzsche pone de relieve:

> «¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?»… Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica. «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; solo lo que no cesa de doler permanece en la memoria» (Nietzsche, 1997: 79).

Fiel a su estrategia de inversión de todos los valores, Nietzsche pone de relieve el cruel carácter de los procedimientos a través de los cuales el hombre se forja una memoria del futuro: lapidar, empalar, desgarrar, descuartizar, hervir, arrancar la carne o cubrir de miel para que las moscas devoren el cuerpo. Todos ellos serían procedimientos a través de los cuales se ata al futuro, se construye una memoria del futuro, se aprende la renuncia del presente en pro de un tiempo aún por venir, se vuelve posible hacer promesas. Tales son los procedimientos de

inscripción sobre el cuerpo, de inscripción de una alianza que es deuda, promesa de pago anterior a todo intercambio, condición de posibilidad de todo intercambio. Se trata, en definitiva, de todo un sistema de la crueldad que marca al animal-hombre en su carne, lo vuelve capaz de alianza, lo conforma según la relación deudor-acreedor que, a un lado como al otro, es siempre asunto de memoria. Un mecanismo que graba a fuego un alfabeto sobre el cuerpo y posibilita una memoria de las palabras. Pierre Clastres ha dedicado un artículo precisamente a comentar estos procedimientos: «Las sociedades primitivas –recordaba al final del mismo– son, dicen con fuerza los autores de *El anti-Edipo,* sociedades de *marcaje*» (Clastres, 2010: 199). Clastres se detiene muy especialmente en los rituales de paso, momento en el cual el niño pasará a ocupar el que ha de ser su lugar en el cuerpo social. La tortura, explica, no solo prueba la valentía, sino que deja una memoria en el cuerpo. Cuando ya el sufrimiento del rito ha pasado, sin embargo, resta la marca, la cicatriz sobre el cuerpo, testimonio del dolor sufrido, huella que impide olvidarlo: «La marca es un obstáculo para el olvido, el cuerpo mismo lleva impresas las huellas del recuerdo, *el cuerpo es una memoria*» (Clastres, 2010: 196).

El teatro de la crueldad

> Por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito […] El delito no es, pues, otra cosa que una desobediencia castigada.
>
> B. Spinoza, *Ética*

Podría uno sorprenderse del título del presente ensayo por cuanto concede a Deleuze un cierto privilegio frente a Guattari, haciéndole responsable de eso que se ha venido a designar como antropología postestructural e incluso borrando la presencia misma del nombre de su compañero de aventura intelectual. Reducción no fácilmente justificable, dada la estrecha colaboración de la que surgen las propuestas de *El anti-Edipo* y el más que obvio mérito de Guattari en lo que se refiere a la producción de unos conceptos que muy habitualmente se atribuyen a ambos pensadores. Sin querer unirnos a esa larga y detestable tradición que ha infravalorado las contribuciones de Guattari, acaso suscribir la responsabilidad de Deleuze en la elaboración de una antropología que pertenece a ambos resulte excesivo, pero permite focalizar el interés en la que consideramos esencial aportación o pilar de la propuesta teórica. Se trata, como es de suponer, de la centralidad de la problemática de la deuda y, más concretamente, de la lectura

nietzscheana de dicha deuda. Deleuze ya había anticipado muchas de las tesis sostenidas al respecto en el que luego sería su primer libro junto a Guattari. Lo había hecho en la primera obra que dedicara a Nietzsche, su texto de 1962.

En *Nietzsche y la filosofía,* Deleuze abordaba el conjunto de fenómenos que llamamos cultura, entendiendo esta última como adiestramiento y selección, y como actividad genérica del hombre: «La cultura es la actividad prehistórica del hombre. Pero, ¿en qué consiste esta actividad? Se trata simplemente de proporcionar hábito al hombre, hacerle obedecer las leyes, de adiestrarlo. Adiestrar al hombre significa formarlo de tal manera que sea capaz de activar sus fuerzas reactivas» (Deleuze, 1971: 188). El método de adiestramiento no sería otro que la crueldad: infligir dolor. Esta consistiría en establecer una equivalencia entre una pena causada y un castigo, entre una promesa incumplida y un dolor sufrido. Ahora bien, el castigo es anterior a la ley y la conforma. El castigo es legislador, produce la ley, y no al contrario. No hay que pensar que se castiga al mal deudor, a aquel que no cumple sus promesas, a aquel que infringe la ley. En ese caso nos encontraríamos de vuelta en el mundo del intercambio, en el que se cambiarían penas por castigos. El sistema de la crueldad es anterior a todo eso. Funda la ecuación. Deleuze lo apuntaba: «no se llegará a comprender nunca la cruel ecuación pena infligida = dolor sufrido, si no se introduce un tercer término, el placer que se experimenta al infligir dolor o contemplar un dolor» (Deleuze, 1971: 191). Nietzsche ha insistido en ello. El hacer-sufrir de la crueldad no es una venganza, no es un gesto reactivo, sino la actividad genérica del hombre –una auténtica fiesta: «la *crueldad* –escribía– constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías» (Nietzsche, 1997: 86). La crueldad es fiesta porque es donación sin espera de retorno, crédito o inscripción sobre el cuerpo, gasto y producción de alianza. La crueldad es fuerza activa, afirmación pura, diferencia anterior a toda ley. En ese sentido, el castigo, si así se quiere llamar al ejercicio de la crueldad, al hacer-sufrir, precede e impone la ley. Es expresión de potencia.

Esto, que ya se observa en la cultura entendida desde un punto de vista prehistórico, se clarifica al observarla desde un punto de vista posthistórico. Desde un punto de vista post-histórico, a través de esa actividad genérica, lee Deleuze en Nietzsche, se produciría al hombre activo y libre, al individuo soberano, puesto que, capaz de erigirse sobre sus fuerzas reactivas, capaz de hacerlas devenir activas. El producto final de la cultura no sería el hombre responsable de sus deudas, sino ese superhombre que es plenamente irresponsable. El producto final no sería el hombre que obedece la ley sino aquel que la crea, *Übermensch:*

> Del mismo modo que la cultura es el elemento prehistórico del hombre, el producto de la cultura es el elemento post-histórico del hombre [...] El producto acabado de la actividad genérica no es de ningún modo el propio hombre responsable o el hombre moral, sino el hombre autónomo o súper-moral, es decir, el que verdaderamente activa sus fuerzas reactivas y en quien todas las fuerzas reactivas son activadas. Solo este «puede prometer», precisamente porque ya no es responsable ante ningún tribunal. (Deleuze, 1971: 192-193).

Todo el sistema de la crueldad funciona como mecanismo de adiestramiento del hombre, pero de adiestramiento de sus fuerzas reactivas. Cortar, sajar, amputar, tatuar, perforar... todo el trabajo de la cultura aparece como afirmación y selección de las fuerzas activas, como expresión de los diferenciales de potencia, dación y gasto, como aquello que Nietzsche llamase la «virtud que hace regalos» (Nietzsche, 1972: 118). En resumen, desde un punto de vista prehistórico la crueldad sería el sistema de adiestramiento del animal-hombre, aquello que de alguna manera le saca de la inmediatez de la animalidad y lo proyecta hacia el futuro. Desde un punto de vista posthistórico, el resultado final de la crueldad sería el superhombre, aquel que ha adiestrado sus fuerzas reactivas, las ha activado y, por tanto, devenido libre y autónomo.

Sin embargo, entre el punto de vista prehistórico y el punto de vista posthistórico Deleuze describe en su libro sobre Nietzsche un tercer punto de vista, el punto de vista histórico, que se correspondería con el triunfo de las fuerzas reactivas. El resultado de los procesos de adiestramiento, de la crueldad, ya no sería aquí el individuo soberano de sí y legislador, sino todo lo contrario, el hombre tal y como se da en la historia, el hombre sumiso y obediente, el hombre reactivo. No el animal-hombre que precede a la historia, pero tampoco el superhombre, situado ya más allá de la historia, sino el hombre domesticado, o, más aún, el hombre a secas: «el animal gregario, ser dócil, enfermizo, mediocre, el europeo de hoy» –escribía Nietzsche en su *Genealogía*... La historia aparece, así, como el acto por el que las fuerzas reactivas triunfan. O dicho con propiedad, el triunfo de las fuerzas reactivas es el principio mismo sobre el que se desarrolla la historia: la historia del hombre.

¿Qué sucede? ¿Cómo se interrumpe el adiestramiento, que aparecía como activación de las fuerzas reactivas, y da paso a un adiestramiento que es domesticación, asociación y triunfo de esas mismas fuerzas reactivas que se trataba de activar? Las fuerzas reactivas se asocian, dice Deleuze, para dar lugar una transformación de la deuda. El sistema de la crueldad, se ha observado, es ese conjunto de procedimientos mediante los cuales se dota al animal-hombre de una memoria del futuro, de la capacidad de hacer promesas y, por tanto, de tener

deudas. Ahora bien, esas deudas son deudas finitas. Se debe algo a alguien, a un socio. Sin embargo, el desvío reactivo de las fuerzas instaura otro tipo de deuda, una deuda frente a las propias instancias reactivas, la Iglesia o el Estado, y hace que la relación deudor-acreedor se proyecte, que la deuda se convierta en deuda con la divinidad. «La deuda –escribe Deleuze– pierde su carácter activo por el que participaba en la liberación del hombre: bajo su nueva forma es inagotable, *impagable*» (Deleuze, 197: 198).

Partiendo de los análisis nietzscheanos, Deleuze distingue ya en 1962, en su *Nietzsche y la filosofía,* tres momentos. El prehistórico, que correspondería a la formación del animal-hombre en función de la relación deudor-acreedor y del modelo de la deuda finita: aquí encontraríamos al hombre responsable de sus deudas; en segundo lugar, el histórico, que correspondería a la formación del hombre gregario, del hombre a secas, en función del modelo de la deuda infinita: aquí encontraríamos al hombre culpable de su deuda, cuyo dolor no da, en el mejor de los casos, sino para el pago de los intereses de dicha deuda; y, por último, el momento posthistórico, que correspondería a la afirmación del superhombre, del irresponsable frente a las deudas, porque soberano.

Una antropología histórica

Sin embargo, es necesario constatar que si Deleuze desarrolla una cierta antropología en su *Nietzsche y la filosofía,* esta ha de ser caracterizada como una antropología filosófica y no como antropología *tour court*. Años más tarde, en 1993, cuando se publique su último libro, *Crítica y clínica,* Deleuze afirmará que el texto de Nietzsche, el segundo tratado de la *Genealogía de la moral,* «solo puede ser valorado en relación con los textos etnográficos ulteriores, especialmente sobre *le potlach*» (Deleuze, 1996: 178). En 1962 aún no ha contrastado el texto nietzscheano con las aportaciones de la etnografía. Eso solo ocurrirá cuando en *El anti-Edipo,* junto a Guattari, desarrolle la cuestión con más detenimiento, contraponiendo lecturas. Aunque los conceptos analíticos fundamentales se mantendrán, ciertos trastornos afectarán a la composición. En primer lugar, la noción de historia. En *El anti-Edipo,* la historia no es atributo exclusivo del hombre gregario, sometido a la deuda infinita. Al igual que en el texto de 1962, también aquí se distinguen tres momentos. Sin embargo, los tres son intrahistóricos.[193]

193 En ese sentido, quizá hubiera entonces que añadir a esos tres momentos otros dos, el prehistórico y el posthistórico. El momento del animal-hombre y el momento del superhombre. En todo caso, como hemos apuntado, estos no competen a la antropología, salvo que esta sea filosófica.

Se ha mencionado más arriba: el capítulo dedicado en *El anti-Edipo* a la antropología establece una tripartición de tipo histórico a partir de lo que Deleuze y Guattari denominan Salvajes, Bárbaros y Civilizados. Siguiendo una distinción casi tradicional en la etnografía francesa, Deleuze y Guattari diferenciarían entre sociedades sin Estado, a las que denominarán salvajes, y sociedades con Estado, a las que se referirían a partir del término bárbaros. La caracterización de civilizados, en un giro sin duda irónico, la reservan para las sociedades capitalistas. Sociedades sin Estado y sociedades con Estado se diferenciarían precisamente por la forma que toma la deuda. Mientras que en las primeras encontramos bloques finitos de deuda –finitos y, añaden Deleuze y Guattari, móviles–, en las segundas nos enfrentamos a la deuda infinita, impagable. Ahora bien, frente a lo que ha afirmado gran parte de la antropología, pero también frente a lo que se podría suponer considera el Deleuze de *Nietzsche y la filosofía,* las sociedades sin Estado, esas que se han muy habitualmente caracterizado como primitivas y sin historia, en *El anti-Edipo* sí tendrían historia, incluso más, si es que tales comparaciones son lícitas, que las sociedades de los grades Estados despóticos. En las sociedades salvajes, sin Estado, Deleuze y Guattari no contemplan la quietud de una organización que, inalterada e incapaz de progreso, habría, en su estancamiento, logrado evitar verse afectada por la historicidad. No contemplan sociedades de la continuidad igual a sí misma. Al contrario, observan que funcionan por rupturas constantes: las batallas se suceden, las alianzas se disuelven en un punto para reconstituirse en otro, las generaciones se suceden disímiles las unas a las otras.

Y, sin embargo, en un momento no definido, se produce una mutación en la modalidad de la deuda, se pasa de los bloques finitos y móviles de deuda, de la inscripción y el código que constituye la alianza salvaje, a la deuda infinita, a la emergencia de un polo de soberanía despótica, a la sobrecodificación de los fragmentos primitivos de código por un aparato de Estado. La transformación supone una auténtica mutación antropológica cuyo colofón no tendrá lugar hasta la instauración del sistema capitalista, por cuanto este, en consonancia con el espíritu del cristianismo, implica la interiorización por parte del individuo de la deuda infinita.

Así pues, la antropología de Deleuze y, qué duda cabe, también de Guattari, se presenta como una antropología histórica en la medida en que se organiza según tres, digamos, fases, tres formaciones distintas y temporalmente sucesivas: la primera, las sociedades sin Estado, organizadas según bloques de deuda finitos, fragmentos de código, alianzas definidas; la segunda, las sociedades con Estado, organizadas según una deuda infinita, una sobrecodificación, una alianza directa

con el Déspota; por último, la tercera, la sociedad capitalista, organizada según una deuda infinita interiorizada y una descodificación generalizada.

Cuando Deleuze publique en 1986, como anexo a su libro sobre Foucault, el artículo «Sobre la muerte del hombre y el superhombre», se preguntará si no debiéramos ya intuir una nueva composición, una nueva formación que, más allá de aquellas que han definido al hombre, cabe esperar que no sea peor que las anteriores: «el hombre cargado incluso de animales […] el hombre cargado de rocas o de lo inorgánico […] el hombre cargado del ser del lenguaje» (Deleuze, 1987).

Una nueva bestia acaso.

Bibliografía

CLASTRES, P. (2010), *La sociedad contra el estado,* Barcelona, Virus.
DELEUZE, G. (1971), *Nietzsche y la filosofía,* Madrid, Anagrama.
– (1987), *Foucault,* Barcelona, Paidós.
– (1996), *Crítica y clínica,* Barcelona, Anagrama.
– (2005), *Derrames,* Buenos Aires, Cactus.
– y Guattari, F. (1995), *El anti-Edipo,* Barcelona, Paidós.
DOSSE, F. (2004), *Historia del estructuralismo I: El campo del signo, 1945-1966,* Madrid, Akal.
– (2009), *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada,* Buenos Aires, FCE.
DUBY, G. (2009), *Guerreros y campesinos,* Madrid, Siglo XXI.
FOUCAULT, M. (1968), *Las palabras y las cosas,* Madrid, Siglo XXI.
GUATTARI, F. (1976), *Psicoanálisis y transversalidad,* Buenos Aires, Siglo XXI.
KOSSOWSKI, P. (2012), *La moneda viva,* Valencia, Pre-Textos.
LÉVI-STRAUSS, C. (1998), *Las estructuras elementales del parentesco,* Barcelona, Paidós.
MOREY, M. (1987), *El hombre como argumento,* Barcelona, Anthropos.
NIETZSCHE, F. (1997), *Genealogía de la moral,* Madrid, Alianza.
– (1972), *Así habló Zaratustra,* Madrid, Alianza.
RUBIN, G. (1986), «El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo», *Nueva antropología,* vol. VIII, n.º 30, México.

Rosi Braidotti: devenir alegre como práctica política

Aránzazu Hernández Piñero
(Universidad de Zaragoza)

Rosi Braidotti, catedrática del Departamento de Estudios de la Mujer de la Universidad de Utrech (departamento que contribuyó a fundar) y responsable del Centro de Humanidades adscrito a la misma universidad,[194] es una de las filósofas europeas más prolíficas e internacionalmente reconocidas de la actualidad.

Gran conocedora de la filosofía europea y de la teoría feminista contemporánea (tanto europea como estadounidense), nos invita, a través de sus ampliamente documentadas y audaces obras, a pensar con creatividad nuestro mundo actual. Si bien sus influencias teóricas son múltiples e interdisciplinares, señalaría la relevancia que las filosofías de Gilles Deleuze y Luce Irigaray tienen en el desarrollo de sus propios planteamientos.

Hija de emigrantes italianos en Australia, viaja a Francia para realizar sus estudios doctorales en Filosofía en París, y, posteriormente, a Holanda, donde vive en la actualidad con su pareja Anneke Smelik. Su recorrido vital de «emigrante convertida en nómade»[195] acompaña y nutre su propuesta intelectual del nomadismo filosófico.

En el presente texto, elaboraré una introducción a su pensamiento, que me resulta tremendamente rico, inspirador y vibrante. Para ello, tomaré como hilo conductor el análisis que lleva a cabo la autora con respecto a la diferencia, atendiendo a tres ideas clave: las de sujeto nómada, política de la localización y devenir alegre. Finalmente, explicaré las razones por las que considero que el devenir alegre podría entenderse como una práctica política.

194 Cf. www.rosibraidotti.com y www.uu.nl/faculty/humanities/en/centreforthehumanities.

195 Braidotti, 2000: 25. La voz «nómade» responde a la traducción al español de Argentina, donde es este el término empleado en lugar de «nómada», más común para los y las hablantes del español peninsular.

I

Braidotti se sitúa en el contexto filosófico del poshumanismo. ¿Qué significa para la autora «poshumanismo»?

Nuestra filósofa señala al dualismo y su entramado de oposiciones jerárquicas como el modo de pensar del humanismo, indicando el estrecho vínculo entre la definición clásica del sujeto y la masculinidad normativa. Es en este contexto, en el que aparece la noción de poshumanismo como una apuesta por repensar lo humano, no solo como consecuencia de las innovaciones tecnocientíficas, sino también, y tal vez sobre todo, como consecuencia de la irrupción de lo que Braidotti denomina «los otros» del humanismo clásico: el otro sexual (las mujeres), el otro étnico (el amplio espectro de lo no-blanco) y el otro natural (la naturaleza). El poshumanismo resulta, entonces, de que estos otros y otras del humanismo se hayan convertido en *sujetos de discurso,* desplazándose del lugar asignado en y por el pensamiento clásico como *objetos del discurso*. Lo cual hace emerger nuevas posiciones de sujeto, que ya no coinciden con las características modernas de la subjetividad. A estas posiciones de sujeto diversas y a sus diferentes figuraciones, Braidotti se referirá con el término de «sujetos nómadas» (o sujeto no unitaro) y apostará por elaborar un pensamiento que afirme la diferencia. La autora resume así su proyecto:

> El hábito de tratar las diferencias en términos peyorativos, es decir, de representarlas negativamente es el más persistente. De ahí, mi cuestión principal y que se ha convertido en una especie de hilo rojo a través de todos mis libros: ¿cómo puede liberarse a la diferencia de la carga negativa que parece haberse construido sobre ella? A modo de un proceso histórico de sedimentación, […], el concepto de diferencia […] se ha convertido en un equivalente de la inferioridad: ser diferente a significa valer menos que. ¿Cómo puede despojarse a la diferencia de esta carga negativa? ¿Es lo positivo de la diferencia, […], pensable? ¿Cuáles son las condiciones que pueden facilitar la pensabilidad de la diferencia positiva?[196]

Braidotti sostiene que para dar respuesta a estas preguntas es necesario un cambio en la forma de pensar lineal y oposicional típica de la tradición filosófica occidental. A esta otra manera de pensar que ella practica y que atiende más a los procesos que a los conceptos, la llama «nomadismo filosófico».[197] Desde esta perspectiva, la autora aborda el análisis de la diferencia en la época

196 Braidotti, 2005: 16.
197 Véase Braidotti, 2005: 13. Véase, también, Braidotti, 2000: 198-205.

contemporánea: la posmodernidad tardía, señala, se caracteriza por un proceso paradójico según el cual proliferan las diferencias al tiempo que se cancelan. Siguiendo su argumentación, podemos constatar cómo en las sociedades posindustriales las diferencias proliferan en un marco que rápidamente las asimila y las convierte en «publicitables, consumibles y vendibles».[198] ¿Cuáles son los efectos de esta proliferación cuantitativa de diferencias? ¿En qué lugar deja a las «figuras clásicas de la alteridad», a saber, las mujeres, los aborígenes y la naturaleza, en tanto que «posiciones de sujeto completamente nuevas»?[199]

Para dar cuenta de las diversas posiciones de sujeto que emergen de estas diferencias y las transformaciones que implican en la conceptualización de la subjetividad, Braidotti acuña el término «sujeto nómada». En sus palabras:

> Los sujetos nómadas no son pluralidades cuantitativas sino, antes bien, multiplicidades cualitativas. Las primeras son meramente un múltiplo de lo Uno, multiplicadas a través de un espacio extendido. […]. En cambio, las multiplicidades cualitativas corresponden a una lógica completamente diferente. Expresan los cambios no de escala sino de intensidad, fuerza o *potentia* (poder positivo de expresión) que marcan pautas de devenir.[200]

El sujeto nómada es un sujeto situado o localizado en una red de relaciones sociales y simbólicas. La situación o localización no responde a una suma de ejes de diferenciación tales como la diferencia sexual, la clase, la etnia o la sexualidad, sino de una «sincronización» que puede resultar, y de hecho resulta, internamente contradictoria.

La localización remite también a la temporalidad, se trata de un lugar temporal que «incluye una memoria y un sentido del pasado compartidos […] que siguen afectando al presente y continuarán afectando al futuro».[201] Así, las localizaciones de las que emerge el sujeto no son, inicialmente al menos, situaciones o localizaciones elegidas, no dependen de la voluntad. Convertir la propia situación o localización en política precisa de un tránsito, de interacciones, cabría decir, de una toma de conciencia. Por esto, Braidotti inscribe la subjetividad nómada en el marco de una política feminista de la localización:

> […] una «localización» no es una posición que el sujeto designa y concibe autónomamente. Es un territorio espacio-temporal compartido y construido

198 Ibíd., p. 215.
199 Ibíd.
200 Braidotti, 2009: 135.
201 Ibíd., p. 208.

> colectivamente, conjuntamente ocupado. En otras palabras, la propia localización escapa en gran medida al autoescrutinio porque es tan familiar y tan cercana que ni siquiera se repara en ella. Por lo tanto, la «política de la localización» implica un proceso de toma de conciencia que requiere un despertar político y, de ahí, la intervención de los otros. La «política de las localizaciones» consiste en trazar cartografías del poder basadas en una forma de autocrítica donde el sujeto elabora una narrativa crítica y genealógica de sí, en la misma medida en la que son relacionales y dependen del escrutinio externo. Esto significa que los análisis «encarnados» iluminan y transforman el conocimiento que cada una o uno tiene de sí y del mundo.[202]

Por estas razones, la autora señala, e insiste en ello, que su propuesta de «devenir nómada» no significa poder devenir cualquier cosa ni de cualquier modo, sino que los procesos de devenires nómadas responden a procesos diferenciados, puesto que se hallan condicionados por la situación de partida. Así, la autora denomina a estos procesos «devenires diferenciados». Es decir:

> Tanto la mayoría como las minorías necesitan desatar el nudo de envidia (el deseo negativo) y de la dominación (la dialéctica) que las tiene tan bien atadas. En este proceso, seguirán líneas de devenir necesariamente asimétricas dada la diferencia de sus posiciones de partida. Para la mayoría, no hay otro devenir posible que no sea desmantelar completamente su posición central. […].
>
> Sin embargo, para las minorías de la vida real, la pauta es diferente, ya que, posiblemente, las mujeres, los negros, los jóvenes, los sujetos poscoloniales, los exiliados, los migrantes y las desposeídas primero necesitan atravesar una fase de «política de la identidad», de reivindicación de una posición fija.[203]

II

Si Braidotti piensa el sujeto nómada como multiplicidad cualitativa, ¿qué papel juega entonces la diferencia sexual en la conceptualización de la subjetividad? Precisamente porque esta noción de sujeto parte de un análisis

---

202 Braidotti, 2005: 26-27. Rosi Braidotti toma el término «política de la localización» de la escritora feminista estadounidense Adrienne Rich: cf. Rich, 2001: 205-222.
203 Ibíd., pp. 109-110. Véase ibíd., pp. 99-119.

situado, lo que Braidotti denomina «cartografía»,[204] el sujeto nómada no es un sujeto abstracto ni desencarnado, sino corporizado y sexuado.

Para la autora, el pensamiento feminista de la diferencia sexual constituye un pensamiento, principalmente, no dialéctico, que permite explorar el carácter positivo de la diferencia. En este sentido, ha afirmado, por una parte, que «todo lo que significa la diferencia sexual es la importancia fundamental del principio del "no Uno" en el origen del sujeto»;[205] y, por otra, que «la afirmación feminista de la diferencia sexual está estrechamente ligada al rechazo de una dialéctica de la negación como lógica constitutiva del sujeto».[206]

De hecho, ambas cuestiones motivan y articulan el conjunto de la obra de Braidotti hasta el momento. La filósofa critica incesantemente la idea, de raigambre hegeliana y reformulada con particular éxito en el siglo XX por corrientes tan diversas entre sí como el psicoanálisis, el existencialismo o el posestructuralismo, según la cual el sujeto se conforma en torno a la pérdida. Desde esta perspectiva, observa la autora, el deseo solo puede ser entendido como negatividad o como falta. Por el contrario, Braidotti propone pensar la constitución del sujeto en otros términos a través de una redefinición del deseo como potencia.[207] Con este propósito, la autora combina creativamente las reflexiones de Gilles Deleuze acerca del deseo con las aportaciones de Luce Irigaray y Hélène Cixous sobre la «economía libidinal femenina».[208]

Braidotti retoma la tesis de la filósofa y psicoanalista Luce Irigaray para apostar teórica y políticamente por la diferencia sexual como un marco de pensamiento que ofrece posibilidades potenciadoras para elaborar figuraciones de subjetividades femeninas alternativas, subrayando, en todo momento, el largo alcance de esta propuesta, ya que «la búsqueda de una visión diferente y positiva de la subjetividad femenina entraña una redefinición de la subjetividad humana en

---

204 Ibíd., p. 14. La autora la define como sigue: «Una cartografía es una lectura del presente basada en la teoría y marcada por la política. Una aproximación cartográfica cumple la función de proporcionar tanto herramientas interpretativas como alternativas teóricas creativas. En este sentido, responde a mis dos exigencias primordiales, a saber, dar cuenta de la propia localización tanto en términos espaciales (dimensión geopolítica o ecológica) como temporales (dimensión histórica o genealógica) y proporcionar figuraciones alternativas o esquemas de representación para esas mismas localizaciones en términos de poder en su sentido restrictivo (*potestas*), pero también en su sentido potenciador o afirmativo (*potentia*). Considero este gesto cartográfico como el primer movimiento hacia un análisis de la subjetividad nómada en tanto éticamente responsable y políticamente potenciadora». Ibíd., pp. 14-15.
205 Ibíd., p. 67.
206 Ibíd., p. 45.
207 Véase Braidotti, 2005 y Braidotti, 2009.
208 Véase especialmente: Cixous, 1995: 13-107 e Irigaray, 1978. Véase también: Deleuze, 1998, y Deleuze, 2000.

general».[209] En el planteamiento de Irigaray, lo femenino opera en un doble sentido: como lo femenino «especular», aquello que el discurso falogocéntrico «dice» que es lo femenino, es decir, la feminidad normativa; y como lo femenino potencial, podríamos llamarlo, esto es, la potencialidad que contiene lo femenino para desbordar el discurso del que opera como condición de posibilidad. A lo femenino así entendido, Irigaray le confiere el poder de un «exceso perturbador».[210]

Braidotti considera que este «exceso perturbador» procedente de lo femenino constituye una de las claves que permiten pensar una nueva noción de deseo, el «deseo como plenitud sin falta».[211] Es a este respecto que afirma que para todo proyecto de devenir (y esto lo asevera en discusión con el proyecto deleuziano):

> […] es básico algo de lo que las feministas de la diferencia sexual, como yo misma, llamamos la «economía libidinal femenina» de exceso sin autodestrucción y de deseo como plenitud sin falta. Por eso Deleuze coloca el hecho de «devenir mujer» en una posición tan prominente como un momento necesario de transición en su esquema de cosas.[212]

No obstante, como también ha analizado la autora, la propuesta de Deleuze resulta, cuanto menos, ambivalente. El hecho de que el «devenir mujer» de la filosofía deleuziana opere metafóricamente deja a las mujeres en un lugar problemático, pues parecería que lo femenino o la mujer podrían funcionar como metáfora independientemente de su referencia empírica, las mujeres, o bien a expensas de ellas.[213] A Braidotti no se le escapa la perceptible «tensión» que se da entre las teorías de la multiplicidad y del devenir minoritario de Deleuze y las teorías feministas de la diferencia sexual.[214] Al contrario, nuestra filósofa indaga en las causas, los sentidos y los efectos de estas tensiones y trata de hacerlas productivas, desarrollando, desde mi punto de vista, combinaciones estimulantes y creativas.

En esta línea de trabajo, y con el propósito de seguir pensando el deseo como potencia, como plenitud sin falta, la autora aborda una revisión compleja de la

---

209 Braidotti, 2005: 100.
210 Irigaray, 1982: 75.
211 Braidotti, 2009: 261.
212 Ibíd.
213 Braidotti desarrolla ampliamente esta crítica así como su perspectiva de análisis en su primer libro: Braidotti, 1991. Véase también: Braidotti, «Devenires discontinuos: Deleuze y "el devenir mujer" de la filosofía», en Braidotti, 2000: 131-148, y Braidotti, «Deleuze, ética y derechos humanos. Amalia E. Fischer entrevista a Rosi Braidotti», en Braidotti, 2004: 228-232.
214 Véase Braidotti, 2005: 100.

filosofía de Baruch Spinoza. En esta revisión, su interpretación se construye en conversación con Gilles Deleuze, Genevieve Lloyd y Moria Gatens, entre otras, y también con diversos planteamientos del ecologismo.[215] Es en este contexto en el que Braidotti introduce la idea del «devenir alegre».[216] El devenir alegre consiste en un proceso de devenir que «impulsa procesos afirmativos y no nihilistas de devenir»[217]. Los procesos de devenir pueden ser múltiples y de distinto signo, pero para que presenten un carácter transformador «han de transformar las pasiones negativas en positivas»[218]. Esto supone el reconocimiento de los propios límites y la interacción con otros y otras. Es decir, el devenir alegre es afectivo, interrelacional y colectivo. Para Braidotti en estos aspectos radican las claves de la ética *nómade* que propone. Ahora bien, ¿por qué podríamos considerar al devenir alegre una práctica política como aventuraba en el título de este texto?

A decir verdad, Braidotti no hace esta afirmación, al menos no explícitamente. Esta afirmación responde, más bien, a mi lectura. Me parece una interpretación plausible y de interés para nuestras prácticas cotidianas. La relación que la autora establece entre deseo, devenir alegre y las formas de relacionarnos con el presente y el futuro me animan a considerar el devenir alegre como práctica política.

Por una parte, el deseo aparece como la potencia que nos permite rastrear «configuraciones posibles de devenir» y bosquejar «las condiciones para el futuro centrándose en el presente». La concepción del deseo que brinda la autora se caracteriza del siguiente modo:

> El deseo no es nunca algo dado, como una larga sombra proyectada desde el pasado: es un horizonte en movimiento que retrocede allá delante mientras una avanza hacia él. Entre lo que ya no es y lo que todavía no es, el deseo rastrea configuraciones posibles del devenir. Estas […] construyen espacio y tiempo y, por lo tanto, diseñan mundos posibles permitiendo el desarrollo de afectos cada vez más intensos. El deseo bosqueja las condiciones para el futuro centrándose en el presente mediante el accidente inevitable de un encuentro, un acceso de emoción, una súbita aceleración que marca un punto del que no se puede retornar.[219]

215 Véase Gatens, 1996; Lloyd, 1996 y Gatens, 1999. Para la conversación con el ecologismo: Braidotti, «Trasplantes: transponer la naturaleza», pp. 139-200.
216 Braidotti, 2009: 222.
217 Ibíd.
218 Ibíd., p. 226.
219 Ibíd., p. 270.

Por otra parte, la economía política del capitalismo actual produce un «estrechamiento del horizonte temporal»: «el hecho mismo –sostiene la autora– de que cada vez se haga más difícil concebir el futuro ya nos está privando, aquí y ahora, del único tiempo que tenemos: el presente».[220] Además, Braidotti subraya que el capitalismo actual genera y gestiona muy eficazmente una economía afectiva basada en el miedo, la paranoia y la nostalgia. Si esto es así y si el deseo y el devenir alegre, que busca maneras de transformar las pasiones negativas en positivas, juega un papel tan importante en la «construcción de horizontes de esperanza»,[221] entonces la búsqueda de estas maneras, la construcción de estos horizontes podría considerarse una práctica política, a lo que la filósofa se refiere en términos de «microprácticas corrientes de la vida cotidiana».[222]

Bibliografía

BRAIDOTTI, R. (1991), *Patterns of Dissonance. A Study of Women in a Contemporary Philosophy,* Nueva York, Rotledge.

– (2000), *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea,* Buenos Aires, Paidós. (Texto original: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory,* Nueva York, Columbia University Press, 1994).

– (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa.

– (2005), *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir,* Madrid, Akal. (Texto original: *Metamorphoses*. *Towards a materialist theory of becoming,* Malden, Polity Press, 2002).

– (2009), *Transposiciones. Sobre la ética nómada,* Barcelona, Gedisa. (Texto original: *Transpositions. On Nomadic Ethics,* Cambridge, Polity Press, 2006).

CIXOUS, H. (1995), «La joven nacida. Parte segunda. Salidas», en Cixous, H., *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura,* Barcelona, Anthropos, pp. 13-107 (Texto original: Cixous, H, «Deuxième Partie: Sorties», en Cixous, H. y Clément, C., *La jeune née,* París, Union Générale d'Éditions, 1975, pp. 114-246).

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1998), *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós. (Texto original: *L'Anti Oedipe. Capitalism et schizophrénie I,* París, Minuit, 1972).

220 Ibíd., p. 372.
221 Ibíd., p. 374.
222 Ibíd., p. 376.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2000), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia, Pre-textos. (Texto original: *Mille Plateaux. Capitalism et Schizophrénie II,* París, Minuit, 1980).

GATENS, M. (1996), *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality,* Londres, Routledge.

– y LLOYD, G. (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present,* Londres, Routledge.

IRIGARAY, L. (1978), *Speculum. Espéculo de la otra mujer,* Madrid, Saltés. (Texto original: *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974).

– (1982), *Ese sexo que no es uno,* Madrid, Saltés. (Texto original: *Ce sexe qui n'en est pas un,* París, Minuit, 1977).

LLOYD, G. (1996), *Spinoza and the Ethics,* Londres, Routledge.

RICH, A. (2001), *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985,* Barcelona, Icaria.

La cuestión del sujeto en la filosofía de Judith Butler

Mónica Cano Abadía
(Universidad de Zaragoza)

Se hace necesario adoptar la perspectiva de la performatividad lingüística para comprender las ideas de Butler acerca de la formación de los sujetos de deseo, de los sujetos generizados y sexuados, y acerca del reconocimiento y la exclusión de las identidades. Entender cómo piensa Butler lo humano pasa por comprender su idea de performatividad.

Butler se basa en la revisión que realiza Jacques Derrida de la teoría de los actos de habla de John Langshaw Austin.[223] Austin se ocupa, en *Cómo hacer cosas con palabras* (Austin, 1996), de los enunciados performativos, que son aquellos que hacen cosas con palabras; por ejemplo, el enunciado «queda inaugurada esta exposición» inaugura, de hecho, la exposición si lo pronuncia una persona con autoridad para hacerlo. Para Austin, los enunciados que pretenden hacer cosas con palabras fallan cuando se citan: en obras de teatro, por ejemplo, los enunciados performativos no realizan su función; si una actriz, en una pieza de teatro, dice «queda inaugurada esta exposición» no hay ninguna exposición que, de hecho, sea inaugurada. Para Derrida, en cambio, la cita es básica para la performatividad: los enunciados performativos consiguen hacer algo porque son enunciados que se repiten. Por ejemplo, una jueza que casa a dos personas ha de repetir una fórmula establecida para que su discurso tenga efectos performativos.

Austin veía en las citas el gran problema de la performatividad. Para Butler, en cambio, no son fuente de angustia sino que precisamente abren la capacidad de acción del sujeto. Para Derrida y para Butler, las citas no son nunca exactas. La performatividad se basa en la iterabilidad, que siempre introduce una diferencia y abre una brecha. Esta brecha puede ser aprovechada para introducir elementos inesperados y crear, así, significados diferentes. Para Butler, como veremos más

223 Desde que Austin introdujera la noción de performatividad en su teoría de los actos de habla, muchos autores y muchas autoras la han reformulado. Aunque Butler toma, como veremos, directamente la idea de iterabilidad de Jacques Derrida (Derrida, 1989), hay otras lecturas hechas de la performatividad de Austin que allanan el terreno para el pensamiento de Butler, como pueden ser las lecturas de Jonathan Culler o Shoshana Felman. Para un estudio en profundidad de esta cuestión, véase Pérez Navarro, 2008.

adelante, la parodia, la repetición abyecta, es una herramienta potencialmente subversiva.

La noción de performatividad de Butler ha llevado a ciertas confusiones. Butler, en un principio, relacionó la performatividad con la *performance,* y sugirió que el género es siempre actuación de género. Esto dio pie a ciertas interpretaciones polarizadas: por una parte, se consideraba que el género podía ser un acto voluntario; por otra parte, se consideraba que la repetición de normas de género venía impuesta por el marco sociocultural y que, siendo así, el sujeto carecía de capacidad de acción innovadora. Butler, para salir de esta dicotomía, indaga más profundamente en la performatividad lingüística que hemos analizado anteriormente, y propone la vía de la performatividad y de la deconstrucción como forma de entender los mecanismos que nos hacen incorporar ciertas categorías que nos configuran, tales como sexo o género. Butler pretende mostrar así que su concepción del sujeto no es moderna, no es voluntarista, pero tampoco es constructivista: Butler, desde la perspectiva de la performatividad, considera que el sujeto tiene la posibilidad de realizar acciones subversivas que vayan encaminadas a flexibilizar las rígidas normas de género, sexo y sexualidades.

La manera en la que Butler entiende el sujeto está atravesada por la performatividad. En su tesis doctoral, publicada con el título *Sujetos del deseo* (Butler, 2012), Butler estudia el sujeto desde la perspectiva del deseo hegeliano. Butler ya desde sus primeros escritos rechaza el sujeto moderno, considerado libre, autónomo y autotransparente, y trata de describir un sujeto dependiente del reconocimiento de las demás personas. Butler, además, postula un sujeto que no es estable ni coherente. Los sujetos se constituyen a través de un mecanismo performativo que, por basarse en la iterabilidad, abre constantemente brechas en la identidad. Repetimos incesantemente las normas de género ideales, pero nunca ninguna repetición es idéntica, con lo que nuestra identidad está siempre abierta a la inestabilidad y a la incoherencia. Por esta razón, Butler cuestiona el uso de las identidades como base de políticas que busquen la transformación social.

En sus escritos más recientes, como *Vida precaria* (Butler, 2006), *Dar cuenta de sí mismo* (Butler, 2009a) o *Marcos de guerra* (Butler, 2009b), Butler hace hincapié en mostrar que los sujetos somos interdependientes y vulnerables: establecemos una relación de mutua dependencia con el resto de los sujetos. Esta perspectiva es fundamental para poder pensar los ejercicios de exclusión y de violencia, para poder pensar nuestra responsabilidad ética y nuestros proyectos políticos.

Hegel y los sujetos del deseo

Judith Butler, ya en sus trabajos tempranos, se preocupa por la posibilidad de entrelazar teoría y práctica vital cuestionando la cuestión del sujeto: ¿qué es el sujeto?, ¿quién es un sujeto?, ¿qué es una vida? Judith Butler postula un sujeto diferente al sujeto moderno cartesiano autónomo, libre, autoevidente, mónada autorreferencial. El sujeto, pensado por Butler, es opaco, resulta desconocido para sí mismo porque no es autoidéntico sino contingente, incoherente y dependiente del reconocimiento otorgado por las otras y los otros.

Hegel es una de las influencias filosóficas importantes y tempranas en la filosofía de Butler. Podemos encontrar sus análisis sobre Hegel en su tesis doctoral, *Sujetos del deseo,* y en *Mecanismos psíquicos del poder* (Butler, 2001). Butler se interesa por la filosofía de Hegel en la medida en que esta rompe con el sujeto solipsista cartesiano. Hegel considera que, para constituirse como sujeto, se necesita salir de sí, se necesita el reconocimiento de las otras y los otros. El deseo en Hegel es deseo de reconocimiento; los sujetos hegelianos son sujetos de deseo. El reconocimiento es una exigencia para la configuración del sujeto. La otra, el otro forman parte del propio yo, y esta dialéctica no es accidental sino constitutiva del sujeto.

Butler, en sus análisis sobre el sujeto, revisa las ideas de Hegel en torno al deseo y en torno al reconocimiento de sí mediante la superación de las diferencias. El reconocimiento en Hegel es «un acto recíproco por el cual reconozco que el otro está estructurado del mismo modo que yo» (Butler, 2009a: 43). El reconocimiento no puede ser, pues, unilateral:

> Esta reciprocidad implícita se señala en *La fenomenología del espíritu* cuando, en la sección titulada «Señorío y servidumbre», la primera autoconciencia advierte que no puede tener un efecto unilateral sobre la otra autoconciencia. Como son estructuralmente similares, la acción de la una implica la acción de la otra. La autoconciencia aprende esta lección, ante todo, en el contexto de la agresión a la otra, en un vano esfuerzo por destruir la similitud estructural entre ambas y recuperar una posición soberana (Butler, 2009a: 43).

Butler considerará que la insatisfacción de ese deseo de conocimiento y reconocimiento es permanente y necesaria. Hegel pretende en su *Fenomenología del Espíritu* conocer el sujeto de manera exhaustiva. Butler, sin embargo, acepta que el deseo de (auto)reconocimiento es imposible de satisfacer. Por otro lado, emprenderá su proyecto de respeto de la vida de las otras y los otros en su

alteridad, lo que es posible al comprender que la noción de un yo coherente e idéntico se altera por las diferencias que el propio yo acoge de la otredad.

En *Sujetos del deseo,* Butler se ocupa del sujeto de deseo de Hegel.[224] Aunque es esta una obra de juventud, previa a su acercamiento a la filosofía francesa y a su estudio de Foucault, que tan importante fue para el desarrollo de sus ideas, podemos ya observar que reflexionar sobre el deseo ha sido fundamental para la filosofía de Butler. El deseo ha sido considerado como lo Otro de la filosofía: lo arbitrario, lo irracional. Se ha pretendido, por ello, la domesticación racional del deseo por parte de la filosofía tradicional. Butler se interesa precisamente por la forma en la que el deseo humano se convirtió en problema filosófico. En los años treinta, los filósofos franceses Alexandre Kojève, Jean Hyppolite y Jean-Paul Sartre destacaron la importancia del pensamiento de Hegel en la Francia de la postguerra. Estos filósofos plantearon la viabilidad del ideal de reconocimiento hegeliano en un contexto de ruptura metafísica.

Hegel se ocupa de un sujeto cuyo deseo es conocerse a sí mismo a través del encuentro del mundo externo, a través del reconocimiento. Su deseo es dominar ese mundo externo, dominar la alteridad como reflejo de sí mismo, y en esta dominación del otro el sujeto consigue el aumento de las fronteras de su propio yo. El proceso de (auto)conocimiento se realiza mediante un proceso interrogativo que se dirige hacia el exterior, hacia la otra y el otro, y, sin embargo, constituye una búsqueda de sí mismo.

Butler encuentra dos modulaciones del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: 1.- El deseo por algo otro, que conduce a la pérdida del yo. 2.- El deseo sobre sí mismo, que conduce a la pérdida del mundo. Ante esta disyuntiva, el sujeto tenderá a anular al otro sujeto para no perderse a sí mismo. El proceso de autoconciencia será, pues, un proceso que anula y absorbe lo otro dentro del sí mismo: «El encuentro con otro genera una transformación del yo de la cual no hay retorno» (Butler, 2009a: 45). Butler alude al episodio del amo y el esclavo, en «Interdependencia y sujeción de la conciencia. Señorío y servidumbre» (Hegel, 1966: 113-121), para afirmar que la otra / el otro, aunque ha sido superado y anulado en el proceso de autoconocimiento, forma parte del sujeto que se afirma. La lucha entre los dos yoes, entre el amo y el esclavo, entre el sujeto que se afirma y el sujeto que se anula, es, en realidad, la lucha de una conciencia escindida. Por una parte, el amo, conciencia independiente que es para sí, necesita al otro sujeto para confirmar su yo independiente; necesita al otro

224 Para una comprensión en profundidad de la lectura de Butler sobre el viaje que realiza el sujeto del deseo en Hegel, véase la primera parte de *Sujetos del deseo* (Butler, 2012: 49-103).

sujeto en la medida en que necesita destruirle para afirmarse. Por otra parte, el esclavo, conciencia dependiente que es para otro, se reconoce a sí mismo en su trabajo, que se realiza para otro. La otredad que hay que destruir forma, en realidad, parte del sí mismo, por lo que se podría decir que el proceso de (auto)conocimiento es un proceso que destruye el sí mismo a la vez que lo configura; es un encuentro entre la vida y la muerte.

En este proceso, en realidad, el deseo no solo consume sino que también constituye un intercambio de autonomía y de alienación entre los dos sujetos de deseo. El sujeto se constituye a sí mismo en este proceso tanto de afirmación como de destrucción de lo que no es el sí mismo –aquello que, en realidad, forma parte de la configuración del sujeto–. El sujeto necesita, pues, a la otra y al otro para su configuración como ser intersubjetivo y, de esta forma, se descubre como ser dependiente; la dependencia es el rasgo fundamental de su yo, aquello que permite su propia configuración como sujeto. El sujeto deseante se configura en un marco histórico concreto y en una comunidad concreta que permite un espacio de reconocimiento recíproco en el cual la mirada del otro sujeto confirma nuestra identidad.

El sujeto hegeliano sale de sí para autoconocerse, pero su autoconocimiento no depende solamente de un encuentro diádico con otra/otro, sino que se hacen necesarios marcos que posibiliten la comprensión del yo para el otro sujeto. Así, «nuestra capacidad de responder a un rostro como un rostro humano está condicionada y mediada por marcos de referencia que, según los casos, humanizan y deshumanizan» (Butler, 2009a: 47). De esta manera, nuestra comprensión de lo humano, nuestra capacidad para otorgarle reconocimiento e inteligibilidad a una vida, depende de un marco de normas socio-culturales: «Las normas mediante las cuales reconozco al otro e incluso a mí misma no son exclusivamente mías. Actúan en la medida en que son sociales y exceden todo intercambio diádico condicionado por ellas» (Butler, 2009a: 39). Añade a continuación Butler, adelantándose una vez más a la posible interpretación constructivista de sus ideas acerca del papel fundamental de los marcos normativos:

> Su socialidad, sin embargo, no puede entenderse como una totalidad estructuralista ni como una invariabilidad trascendental o cuasi trascendental. […] El horizonte normativo dentro del cual veo al otro, o, en rigor, el otro ve, escucha, conoce y reconoce, también está sometido a una apertura crítica (Butler, 2009a: 39-40).

La problemática del sujeto generizado

Butler atiende, en el primer capítulo de *Gender Trouble,* a la problemática del sujeto para interrogarse sobre las posibilidades de acción en la política feminista. Para ello, Butler debe investigar cómo se constituye la identidad generizada. Siguiendo a Foucault, considera que se hace necesario conocer los mecanismos de producción y de constricción del poder para poder contestarlos. Butler propone la realización de una genealogía feminista de la categoría *mujeres,* que consiste en «examinar los procedimientos políticos que originan y esconden lo que conforma las condiciones al sujeto jurídico del feminismo» (Butler, 2007: 53).

En sus interrogaciones sobre el sujeto, Butler cuestiona la conveniencia de la estrategia feminista de reivindicar una identidad de género estable (mujer, mujeres) como punto de partida indispensable para la acción política. Butler cree importante cuestionar los numerosos presupuestos heterosexistas que existen en el feminismo. Así como otras críticas se han aceptado fácilmente (por ejemplo, Butler comenta la crítica a la tesis de la universalidad del patriarcado –tesis que, por otra parte, va a menudo unida a la idea de una identidad femenina universal como base del feminismo– que cree que mantener la idea de patriarcado como categoría ahistórica de opresión no ayuda a atender a los elementos culturales concretos que crean ejercicios de exclusión) y algunos conceptos problemáticos se han ido abandonando, resulta muy difícil abandonar la categoría *mujeres,* a pesar de los debates existentes en el seno del feminismo.[225] Butler, entonces, se ocupa de problematizar el sujeto universal cuya existencia algunos feminismos han asumido y reivindicado.

Con Foucault, Butler afirma que los mecanismos jurídicos del poder producen a los sujetos a los que después representan. El sujeto feminista *mujeres* está entonces formado discursivamente de la misma forma: es construido por el sistema político que busca su emancipación. Por otra parte, Butler se apoya en el análisis de Derrida del relato «Ante la ley» de Franz Kafka (Derrida, 1984) para mostrar que, en realidad, el feminismo crea el mismo sujeto feminista al que va a liberar. La identidad feminista se crea con un afán regulador que establece quiénes y cómo son las mujeres, hecho que provoca el malestar profundo de muchas mujeres que no se ven representadas en este sujeto. Además, los sujetos

225 Para ilustrar algunas de las propuestas de abandono de la categoría *mujeres,* véase el capítulo «La diferencia lesbiana y la disolución del significante mujer» (Hernández Piñero, 2009: 49-70). Para una visión sobre el impacto de estas críticas al sujeto del feminismo en el Estado español, véase: Trujillo Barbadillo, 2009.

jurídicos siempre se configuran mediante ejercicios de exclusión que no se perciben pero a los que hay que atender. Estos ejercicios de exclusión no se perciben porque las operaciones de construcción y de exclusión quedan escondidas con el fin de que las categorías puedan ser mostradas como naturales: «De hecho, la ley produce y posteriormente esconde la noción de un sujeto *anterior a la ley* para apelar a esa formación discursiva como una premisa fundacional naturalizada que, posteriormente, legitima la hegemonía reguladora de esa misma ley» (Butler, 2007: 48). Este sustrato que se muestra como natural es, para Butler, el vestigio contemporáneo del estado de naturaleza cuya «invocación performativa […] se convierte en la premisa fundacional que asegura una ontología presocial de individuos que aceptan libremente ser gobernados y, con ello, forman la legitimidad del contrato social» (Butler, 2007: 48).

Además, señala nuestra autora, existe poco acuerdo sobre qué es o qué debería ser la categoría de las *mujeres*. ¿A quién representa? ¿Cómo se ha de ser para poder ser acogida dentro de la categoría? La categoría *mujeres* no es completamente expresiva. El término *mujeres* indica una identidad común con la que hay que concordar. Sin embargo, Butler nos dice que el concepto no es exhaustivo, que ser mujer «no es todo lo que una es» (Butler, 2007: 49) y, además, la multiplicidad y la discontinuidad del referente se rebela y se burla de la univocidad del signo *mujeres* (Butler, 1988). El género no se conforma de forma coherente y estable y, además, se cruza con otros rasgos identitarios (de clase, étnicos, regionales, sexuales, etc.) a los que hay que atender: «la "especifidad" de lo femenino, una vez más, se descontextualiza completamente y se aleja analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que conforman la "identidad" y hacen que la noción concreta de identidad sea errónea» (Butler, 2007: 51).

Butler no pretende realizar sus análisis desde el punto de vista de una mujer, pues comprende que ese punto de vista, si existe, no es singular, y no le corresponde a ella ocupar ese lugar. No le interesa solamente exponer, deconstruir o reconstruir la *episteme* del género, sino que considera que es la presuposición de la categoría de mujeres la que requiere una genealogía crítica de los complejos medios institucionales y discursivos que la constituyen.

Butler afirma que la diferencia femenina que se pretende mostrar al adoptar la categoría mujeres como sujeto del feminismo solo puede ser sostenida en un marco binario de género. Y es precisamente este marco el que discutirá Butler y pretenderá combatir para acabar con las consecuencias heterosexistas que este marco binario comporta al privilegiar la heterosexualidad como relación obligatoria entre hombres y mujeres.

En el feminismo se ha planteado la posibilidad de un sujeto femenino con fines solamente estratégicos como salida al problema de las consecuencias coercitivas de la construcción del sujeto *mujeres;* véase, por ejemplo, la idea de sujeto subalterno de Goyatri Spivak (Spivak, 1998). Spivak ha propuesto que el feminismo necesita apoyarse en un esencialismo operacional que se base en una falsa ontología de la mujer como universal para poder presentar un programa político feminista. Diana Fuss, tal y como explica Elvira Burgos en *Qué cuenta como una vida* (Burgos Díaz, 2008), plantea sus reservas a esta idea de esencialismo estratégico (que, por ser estratégico, no está ontológicamente fundado sino que es cultural). Diana Fuss se pregunta por la posibilidad de que el sujeto estratégico deje de serlo y se convierta en permanente; sin embargo, Fuss acaba por aceptar este esencialismo estratégico dependiendo de quién lo practica y desde dónde lo practica. Fuss considera que se han de nombrar y considerar las diferencias que existen dentro del feminismo, aunque esto suponga tener que adoptar ciertas identidades que luego han de ser también problematizadas: «We need to theorize essentialist spaces from which to speak and, simultaneously, to deconstruct those spaces and keep them from solidifying» (Fuss, 1989: 118).[226]

Butler, por su parte, no acepta este esencialismo estratégico, si bien reconoce que no es lo mismo utilizar el término conociendo su insuficiencia ontológica que articular una visión política feminista normativa que celebre una esencia, una naturaleza o una realidad cultural compartida que no puede ser encontrada. La construcción de un sujeto rígido y universal conlleva el problema de la exclusión de otros individuos que no se sienten representados dentro de la categoría. Se hace necesario, por tanto, liberar al feminismo de categorías universales coercitivas.

En el prólogo de 1999 a *Gender Trouble,* sin embargo, Butler revisa sus propias afirmaciones para decir que no siempre las categorías universales son totalizantes. Acepta una aplicación más abierta y móvil de la universalidad, existiendo usos que exceden las intenciones y los fines de la formulación de la categoría. Sin embargo, el reconocimiento por parte de Butler de la posible dimensión productiva de la universalidad no ha de hacer olvidar su crítica al sujeto sustancial, que será un punto de importancia fundamental en todo su pensamiento.

Así pues, es necesario liberar la teoría y la práctica feminista de categorías universales reguladoras. Nos dice Butler: «Parece necesario replantearse de manera radical las construcciones ontológicas de la identidad para plantear una

226 «Necesitamos teorizar espacios esencialistas desde los cuales hablar y, simultáneamente, deconstruir esos espacios y evitar que solidifiquen». La traducción es mía.

política representativa que pueda renovar el feminismo sobre otras bases» (Butler, 2007: 52). Pero, ¿cómo es posible hacer una política feminista no basada en una identidad prediseñada? ¿Es el sujeto *mujeres* necesario para la política feminista? ¿Es *un* sujeto necesario para establecer las bases de la acción política feminista? ¿No sería más productiva otra idea de sujeto no fundante, otra forma de política que tenga en cuenta que la identidad de género es móvil, inestable y fragmentada?

Butler propone en esta dirección, como también propondrá Donna Haraway, las políticas de coalición. Ambas autoras abogan por coaliciones abiertas a múltiples identidades que se configuran y se abandonan en función de los objetivos políticos que se persiguen en el momento. Las acciones feministas podrían, así, al no existir la necesidad de identificarse con una identidad estable predefinida, ser más rápidas y alcanzar objetivos más amplios:

> Sin la expectativa obligatoria de que las acciones feministas debe construirse desde una identidad estable, unificada y acordada, estas bien podrían iniciarse más rápidamente y parecer más aceptables para algunas *mujeres,* para quienes el significado de la categoría es siempre discutible (Butler, 2007: 69).

La crítica al sujeto tradicional

La idea defendida por Butler de que el sujeto generizado es un sujeto construido nos lleva directamente a la cuestión del sujeto constructor de esa identidad. El género es una construcción cultural para Butler; sin embargo, hemos de señalar ciertos matices fundamentales. Por un lado, cabe subrayar que entender el género como construcción cultural no merma la capacidad de acción del sujeto. El contexto cultural no tiene poder absoluto sobre las personas. Entre las preocupaciones máximas de Butler está, precisamente, la posibilidad de la transformación social, por lo cual no tiene sentido el referirse a un determinismo cultural derivado de sus teorías. Por otro lado, es importante tener presente que el género es construido, pero no por la acción voluntarista de un sujeto previo a la construcción. Así pues, teniendo en cuenta estos matices, ¿qué implica que el género sea un constructo cultural? ¿La forma de la construcción del género puede ser cambiada para salir de las formas de opresión existentes?

Butler, en su epígrafe «Género: las ruinas circulares del debate actual» de *El género en disputa,* hace interactuar ideas de Irigaray con ideas de Beauvoir para atender a la cuestión del sujeto, para ver cómo ambas interpretan los mecanismos

que crean la asimetría entre los géneros. Mientras Beauvoir considera que existe una asimetría en la dialéctica que crea el fallo en la reciprocidad, Irigaray sugiere que la dialéctica es en sí la construcción monológica del falogocentrismo. Para Irigaray, lo femenino no es lo Otro, como para Beauvoir, sino que es lo que está excluido del orden de la metafísica de la substancia. Lo femenino es la ausencia, la falta; es *ese sexo que no es uno,* lo irrepresentable, la ausencia. A lo largo de la historia de la filosofía, toda teoría del sujeto se ha adecuado siempre a lo masculino a través de una especularización de lo femenino. Las condiciones de posibilidad del discurso se sostienen sobre una lógica especular donde lo femenino va a operar como el espejo. La lógica del sujeto es de reflexión en el sentido especular: lo femenino es el soporte, el espejo que le devuelve la imagen al sujeto masculino para que se afirme.

El pensamiento de la diferencia sexual permite salir de la cultura del monosujeto. Para poder pensar la diferencia sexual, se necesita desvelar el mecanismo del pensamiento del monosujeto masculino. En palabras de Irigaray: «Una de las tareas de nuestra época es construir positivamente la alteridad entre el hombre y la mujer, y no abandonarla a un funcionamiento donde la mujer es jerárquicamente inferior al hombre» (Irigaray, 1994: 95). Así pues, se ha de tratar de salir de la lógica jerárquica, del binarismo axiológico del que nos habla Cixous en *La joven nacida,* para poder pensar la pareja hombre/mujer sin jerarquía y desvalorización de uno de los dos términos.

Al encontrarse fuera del sistema de la metafísica de la substancia, lo femenino tiene un poder subversivo para alterar este sistema falogocéntrico. El sexo que no es uno es ocasión, para Irigaray, de una crítica a la metafísica de la substancia que define al sujeto occidental y sus atributos humanistas: un ser que es núcleo prediscursivo, es libre y está capacitado para el lenguaje. El sexo mujer es también el sujeto que no es uno, pues se encuentra fuera del esquema falogocéntrico que sostiene al sujeto.

Butler se propone desmantelar esta metafísica de la substancia que define al sujeto en la lógica occidental. Según la metafísica de la substancia, sobre estos fundamentos del sujeto se organiza el género. Butler le discute a Irigaray su recurso a una especifidad femenina que no deja huir de postulados esencialistas. Esta especifidad femenina se encuentra al margen y no está contaminada por el sistema falogocéntrico. Como Wittig, Irigaray creerá en la existencia de un sexo ajeno al poder. La crítica de Butler contra esta idea será la misma que le dirige a la figura de la lesbiana de Wittig. Además, esta especifidad femenina es un principio universal que, para Butler, no permite pensar lo contextual, pues el falogocentrismo se erige como causa monolítica y monológica de la opresión de las mujeres.

Butler propone pensar siempre la identidad como identidad de género, pues toda identidad es generizada. Hay que comprender, por tanto, la dinámica de la construcción del género indagando en los mecanismos de género en el contexto de la metafísica de la substancia. Butler realiza una crítica a la identidad coherente y continua de la persona a través del cuestionamiento de la propia idea de sujeto de la metafísica de la substancia. Con la lógica de la identidad substancial, se postula una identidad de género coherente y continua de la persona; pero estos no son rasgos que las personas posean, sino que son conceptos ideales que pretenden estabilizar los sexos, los géneros y las sexualidades. Se postula una inteligibilidad de género a la que se nos empuja a tender, aunque «lo "real" y lo "sexualmente fáctico" son construcciones fantasmáticas –ilusiones de sustancia– a las que los cuerpos están obligados a acercarse, aunque nunca puedan» (Butler, 2007: 284). Los cuerpos y las identidades fracasan al acercarse a este lugar y encarnar lo natural porque es un lugar ontológico fundamentalmente inhabitable. La identidad, para Butler, es en realidad un efecto de las prácticas discursivas de la matriz heterosexual. Esta matriz heterosexual postula la coherencia entre sexo (biológico, constante, invariable), género (basado en el sexo) y sexualidad (regida por la heterosexualidad obligatoria). La identidad resultante de la buena combinación de estos elementos es coherente, estable y continua. Si se cuestiona la prioridad del sexo como substancia constante, si se cuestiona la idea de una identidad substancial fundante que sostenga los atributos de género, entonces se cuestiona el género como substancia. Se muestra, así, que el género es una creación que aparenta coherencia para sostener una identidad substancial constante que se muestra como fundante. En su crítica a la noción de una identidad substancial fundante, y de la mano de Irigaray, Wittig, Foucault y Nietzsche, Butler formula su idea de género performativo. Esta idea no permite pensar una identidad existente de forma previa a la cultura, sino que sugiere que existen acciones y no actores anteriores a ellas.

Para reformular el género cuestionando la metafísica de la substancia, Butler lleva a su terreno la afirmación de Nietzsche de que no hay un *ser* detrás del hacer: «no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas "expresiones" que, al parecer, son resultado de esta» (Butler, 2007: 85). Butler aplica al género la estrategia genealógica de Nietzsche, que muestra el carácter construido de lo que se han venido llamando *realidades* y se aleja de las estrategias feministas que tienen la tendencia a buscar un sujeto que sostenga la acción. Como dice Butler casi al final de su capítulo «Sujetos de sexo/género/deseo», «la hipótesis aquí es que el "ser" del género es *un efecto,* el objeto de una investigación genealógica

que delinea los factores políticos de su construcción al modo de la ontología» (Butler, 2007: 97).

Butler, al llevar la teoría de la performatividad a la constitución del género, consigue herramientas que le permiten criticar la idea de un sujeto previo que sostiene la construcción del género. Los actos performativos constitutivos no solo constituyen la identidad del actor, sino también la propia ilusión de la presencia del actor. Esta presencia no es ontológica, sino que es un objeto de creencia.

Judith Butler considera que la propia gramática está configurada siguiendo la idea de que existe un sujeto que sostiene las acciones. Decir que *yo* o *nosotras* hacemos nuestro cuerpo no es correcto, pues indica que hay un organismo incorpóreo que precede y dirige el exterior corpóreo. Sería más apropiado otro lenguaje que fuese capaz de resistir a la metafísica de la substancia que subyace a las formaciones verbo-sujeto, otro lenguaje que se basase en una ontología de participios presentes.

Sin embargo, Butler no opina que haya que eliminar el término *sujeto* de nuestros análisis. Sí lo creen Donna Haraway o Bruno Latour, quienes quieren, como Butler, transformar nuestra visión de los cuerpos, humanos y no humanos. Haraway y Latour pretenden ampliar nuestras consideraciones éticas y políticas también a las cosas y a la naturaleza, radicalizando nuestras apreciaciones sobre la tecnología y la ecología. Estos dos autores prefieren utilizar la noción de *actor* antes que la noción humanista de sujeto, pues actores pueden ser humanos, plantas, máquinas y animales.

Butler, tal y como afirma en «How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler» (Butler, 1988), no tiene problemas en utilizar la noción de actor, pero cree que no hay que dejar de usar el término *sujeto* sino emplearlo más y de forma diferente para poder resignificarlo. Además, la palabra sujeto tiene un doble sentido interesante en cuanto es sujeto sujetado: designa a alguien que tiene agencia (sentido humanista) pero que está inserto en un contexto que le precede. Esta sujeción va en contra de la visión humanista del sujeto, y Butler valora positivamente el hecho de usar el legado del humanismo contra el propio humanismo.

Sujeto vulnerable, sujeto responsable

Judith Butler, en *Dar cuenta de sí mismo,* piensa sobre la ética y la responsabilidad desde la perspectiva de la interdependencia y de la vulnerabilidad. Para pensar la violencia y los ejercicios de exclusión que se

realizan sobre ciertas identidades se hace necesario pensar el sujeto desde otra perspectiva diferente al sujeto soberano. Para Butler, esta perspectiva diferente pasa por pensar el sujeto como vinculado a otras y a otros desde el principio de su vida, de forma constitutiva. El yo se forma por las demandas de otros yoes. El sujeto, pues, no es libre de construirse a sí mismo de forma escogida voluntariamente, sino que se constituye en respuesta a demandas realizadas por otros sujetos.

Las normas socioculturales, a través de otras personas, nos interpelan, y nuestro yo así se conforma, tratando de contestar estos llamados. Estas normas no nos modelan totalmente, pero tampoco somos libres de ignorarlas y de construir nuestro yo en un afuera prediscursivo o precultural. Sí, adquiriendo esta perspectiva psicoanalítica, Butler afirma que «las normas no nos deciden de una forma determinista, aunque sí proporcionan el marco y el punto de referencia para cualquier conjunto de decisiones que tomemos a continuación» (Butler, 2009a: 37).

El sujeto en el que piensa Butler en estas obras, en contraste con la noción de sujeto de Hegel, es opaco para sí mismo; no soberano, sino dependiente; y este sujeto es el que le permite adoptar una perspectiva ética hacia la responsabilidad. La opacidad, para Butler, está íntimamente relacionada con la interdependencia y la vulnerabilidad. El sujeto es opaco porque no decide cómo se constituye sino que lo hace en relaciones de interpelación y de dependencia: «La opacidad del sujeto puede ser una consecuencia de que se lo conciba como un ser relacional, cuyas relaciones iniciales y primarias no siempre están al alcance del conocimiento consciente» (Butler, 2009a: 34). Algunas de estas relaciones de las que habla Butler son tan tempranas que resultan inaccesibles para la consciencia, con lo cual queda instalado en nuestro yo un lugar de opacidad no resoluble: «El "yo" no puede dar cuenta definitiva o adecuada de sí mismo porque es incapaz de volver a la escena de interpelación que lo ha instaurado y de relatar todas las dimensiones retóricas de la estructura de interpelación en la cual tiene lugar ese dar cuenta de sí» (Butler, 2009a: 95).

Esto, sin embargo, no le permite desentenderse de su responsabilidad, amparándose en los lugares oscuros de su autoconocimiento, sino todo lo contrario:

> Esta postulación de una opacidad primaria para el yo derivada de las relaciones formativas tiene una implicación específica para una orientación ética hacia el otro. En efecto: si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que,

> precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes (Butler, 2009a: 34).

La autocrítica y el autocuestionamiento son fundamentales, además, para adoptar una postura responsable hacia los demás. Se hace necesario deshacernos de las identidades estancas y definitivas que tienen pretensión de naturalidad y que causan así exclusión y daños en ocasiones irreparables en las vidas de todas las personas pero sobre todo en las vidas de muchas personas arrojadas a la abyección. Tenemos que explorar y comprender los límites de nuestro propio conocimiento sobre nuestra identidad para entender, así, que tampoco se le puede exigir estabilidad y coherencia a otras personas. La vulnerabilidad y la interdependencia nos ayudan a pensar las interseccionalidades de nuestras identidades y de las identidades de las demás personas. En palabras de Elvira Burgos:

> La responsabilidad tiene que ver con el reconocimiento de los límites del saber sobre sí, con admitir ese nivel de opacidad que en mí habita y que me conecta y vincula con las otras personas. ¿Cómo el individuo aislado, centrado en sí, cerrado sobre sí, podría sostener una ética de la responsabilidad? Este yo individualista y narcisista promueve, por el contrario, una ética de la violencia (Burgos Díaz, 2012: 131).

En una entrevista realizada por Elvira Burgos y María Prado Ballarín a Judith Butler, la filósofa estadounidense advierte sobre los peligros de este sujeto rígido y soberano, que ha regido el pensamiento tradicional filosófico, que contaminaba la ética y la política: «El mayor peligro para mí es el peligro del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas» (Butler, 2008: 410).

En *Vida precaria* Butler se había referido ya a la articulación de una ética de la responsabilidad desde la vulnerabilidad e interdependencia de los sujetos. Butler analiza el antiintelectualismo y la censura que siguieron a los ataques del 11S, en un ambiente en el que se buscaban culpables únicos y en el que parecía imposible asumir responsabilidades colectivas. Esta búsqueda de un culpable único viene causada por la presuposición de que las acciones se originan en un sujeto soberano único, mónada autorreferencial a la que no le afectan ni su contexto ni los demás sujetos. Butler busca situarse en un plano diferente de responsabilidad que pase por buscar el marco explicativo de las acciones, que no se originan en un solo sujeto. Los sujetos no son yoes independientes, y las

formas de política y de ética que pensemos han de tener esta perspectiva en cuenta.

Butler pretende imaginar una comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y la pérdida. El duelo es fundamental para entender nuestras interconexiones con otros sujetos (Butler, 2006: 45-78). El duelo es la aceptación de que el proceso de pérdida nos cambia. Los actos públicos de duelo tienen efectos humanizantes: regulan qué muertes valen la pena, qué muertes son dolorosas. Las muertes que no tienen derecho a ser lloradas son muertes de personas que no encajan en el discurso sobre lo humano. El duelo establece los límites de la inteligibilidad humana. Por eso, abriendo y maximizando los procesos de duelo, modificamos la comprensión de qué vidas son humanas.

El yo, en la pérdida, se ve modificado, y el duelo nos muestra que nuestro yo no es independiente, sino que en la pérdida de ti yo también desaparezco. El duelo nos enseña la sujeción con los otros sujetos. El sujeto no está solamente sujetado a su contexto, entendido como las condiciones sociales, culturales, políticas, económicas, religiosas, etc., sino que también está sujetado a los otros sujetos. Los sujetos se sujetan mutuamente. Sin embargo, no tenemos que pensar esta sujeción desde la posesión sino desde la desposesión: no poseemos las relaciones, así como no poseemos plenamente nuestro género o nuestra sexualidad. Nuestro yo es un modo de ser para otro, o a causa de otro.

Butler nos invita a ser conscientes de la vulnerabilidad, de su distribución geopólitica, como base para una política nueva que incluya la pena y la pérdida. Se puede crear una nueva responsabilidad política basada en la conciencia de nuestra vulnerabilidad como sujetos. Lo humano ha de pensarse analizando por qué hay vidas más vulnerables que otras, y pérdidas más dolorosas que otras. Estas distinciones que crean abyección podrían suavizarse si nuestra concepción general sobre lo humano considerase que estamos entregados a las otras y a los otros de forma previa a la individuación. La nueva política que busca Butler propone una insurrección a nivel ontológico: una apertura crítica a considerar las categorías de lo humano de forma diferente.

Conclusiones

La preocupación de Judith Butler por pensar y repensar el sujeto se remonta a su primer quehacer filosófico, estudiando la obra de Hegel. Con sus lecturas de Hegel, Butler comienza a cuestionarse quién es un sujeto, cómo se forma un sujeto, qué hace que una persona se convierta en un sujeto reconocible. Butler

revisa críticamente la escena hegeliana del reconocimiento y su concepción de sujetos deseantes para afirmar, en contrapunto con Hegel, que el deseo de reconocimiento está siempre insatisfecho. De esta manera, la dialéctica existente entre sujetos la entiende Butler como un proceso sin síntesis que siempre se replantea. El sujeto no llega nunca a una resolución, a una completitud identitaria.

Hegel supone, para Butler, un punto de inflexión en el pensamiento sobre el sujeto. Hegel es, por una parte, el colofón del pensamiento metafísico acerca del sujeto moderno; pero, por otra parte, se inicia con él la quiebra de este sujeto: la ruptura del sujeto identitario y la apertura hacia un sujeto deseante pero inserto en el marco de un contexto concreto en el que se relaciona (en el que necesita relacionarse) con otros sujetos deseantes.

Butler, influenciada por sus lecturas de Foucault, problematiza la categoría de «sexo» como lo esencial de la identidad y adopta una noción foucaultiana y psicoanalítica del sujeto. Siguiendo la senda de la performatividad, y no la del constructivismo ni la del voluntarismo, Butler postula un sujeto que está condicionado, de formas, en ocasiones ocultas y desconocidas, por su contexto y por sus relaciones interpersonales.

El sujeto es para Butler social y discursivamente construido en constante interrelación con otros sujetos. Las interpelaciones de las demás personas nos configuran y hemos de responder ante ellas siendo conscientes de que nuestras interpelaciones son también configuradoras. Así, el sujeto no es presocial, ni prediscursivo, ni precultural: no existe en nosotras nada previo a la socialización y a la puesta en discurso de nuestro yo.

Además, en sus trabajos más recientes, le da importancia a la vulnerabilidad y la interdependencia como perspectivas clave a tener en cuenta para pensarse como sujetos éticos y para replantearse la responsabilidad en términos de interdependencia. El reconocimiento de la vulnerabilidad común posibilita el encuentro ético y nuevas formas de política. En el reconocimiento con las otras y los otros cambiamos y ponemos en juego nuestro propio ser. Esta perspectiva nos permite repensarnos como sujetos éticos y considerar los mecanismos que hacen que unas vidas cuenten y sean lloradas, y que otras sean arrojadas al silencio y la abyección. La precariedad de nuestras vidas nos hace ver las interrelaciones existentes entre los sujetos. Así, el actuar ético y político es el actuar de un sujeto que arriesga la propia vida, que se cuestiona a sí mismo y da cuenta de sí mismo en su relación con las demás personas.

Pensar el sujeto de esta manera tiene también consecuencias positivas para las políticas feministas. Posibilita un feminismo internacional que acepte creencias epistemológicas y políticas diferentes, y distintos tipos de praxis. No es posible ni recomendable tratar de imponer un lenguaje político elaborado en los

países del Primer Mundo a mujeres del Tercer Mundo, además de que es absurdo tratar de imponer el Primer Mundo *aquí* y el Tercer Mundo *allá*.

La pregunta acerca de qué sea el sujeto es fundamental para hacer una labor crítica con nuestro pensamiento ético y político. Problematizar el sujeto no significa dejar de usar el concepto, dejar de creer en él, o dejar de hablar de los asuntos que le conciernen, sino que anima a «tener la precaución de entender los límites de lo que puedo hacer, los límites que condicionan todos y cada uno de esos actos. En este sentido, debo adoptar una postura crítica» (Butler, 2009a: 115).

Bibliografía

AUSTIN, J. L. (1996), *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones,* Barcelona, Paidós.

BURGOS DÍAZ, E. (2008), *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler,* Madrid, Antonio Machado Libros.

– (2012), «Deconstrucción y subversión», en Soley-Beltrán y Sabsay (eds.), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad,* pp. 101-133.

BUTLER, J. (1988), «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal,* vol. 40, n.º 4, pp. 519-531.

– (2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción,* Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

– (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia,* Buenos Aires, Paidós.

– (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* Barcelona, Paidós.

– (2008), *Entrevista con Judith Butler realizada por María Prado Ballarín y Elvira Burgos Díaz,* en Burgos Díaz, 2008, pp. 395-422.

– (2009a), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad,* Buenos Aires, Amorrortu.

– (2009b), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas,* Madrid, Paidós.

– (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX,* Buenos Aires, Amorrurtu.

CIXOUS, H. (1995), «La joven nacida. Parte segunda. Salidas», en Cixous, H., *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura,* Barcelona, Anthropos, pp. 13-107.

COSTERA MEIJER, I. y PRINS, B. (1998), «How Bodies come to Matter: An Interview with Judith Butler», *Signs. Journal of Women in Culture and Society,* vol. 23, n.º 2.

DERRIDA, J. (1984), «Ante la ley», en *La filosofía como institución,* Barcelona, Juan Granica.

– (1989), «Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, pp. 347-372.

FUSS, D. (1989), *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference,* Londres, Routledge.

HEGEL, G. W. F. (1966), *Fenomenología del espíritu,* México, Fondo de Cultura Económica.

HERNÁNDEZ PIÑERO, A. (2009), *Amar la fluidez. Teoría feminista y subjetividad lesbiana,* Zaragoza, Eclipsados.

IRIGARAY, L. (1994), *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia,* Barcelona, Icaria.

PÉREZ NAVARRO, P. (2008), *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad,* Madrid, Egales.

SPIVAK, G. (1998), «¿Puede hablar el sujeto subalterno?», *Orbis Tertius,* año III, n.º 6.

TRUJILLO BARBADILLO, G. (2009), «Del sujeto político de la mujer a la agencia de las (otras) mujeres: el impacto de la crítica *queer* en el feminismo del Estado español», *Política y Sociedad,* vol. 46, n.º 1 y 2, pp. 161-172.

ÍNDICE